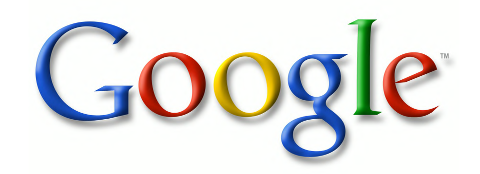


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

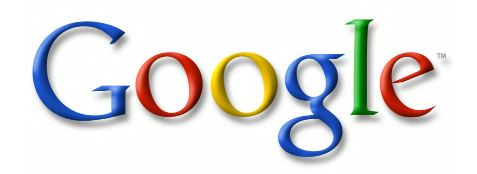
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

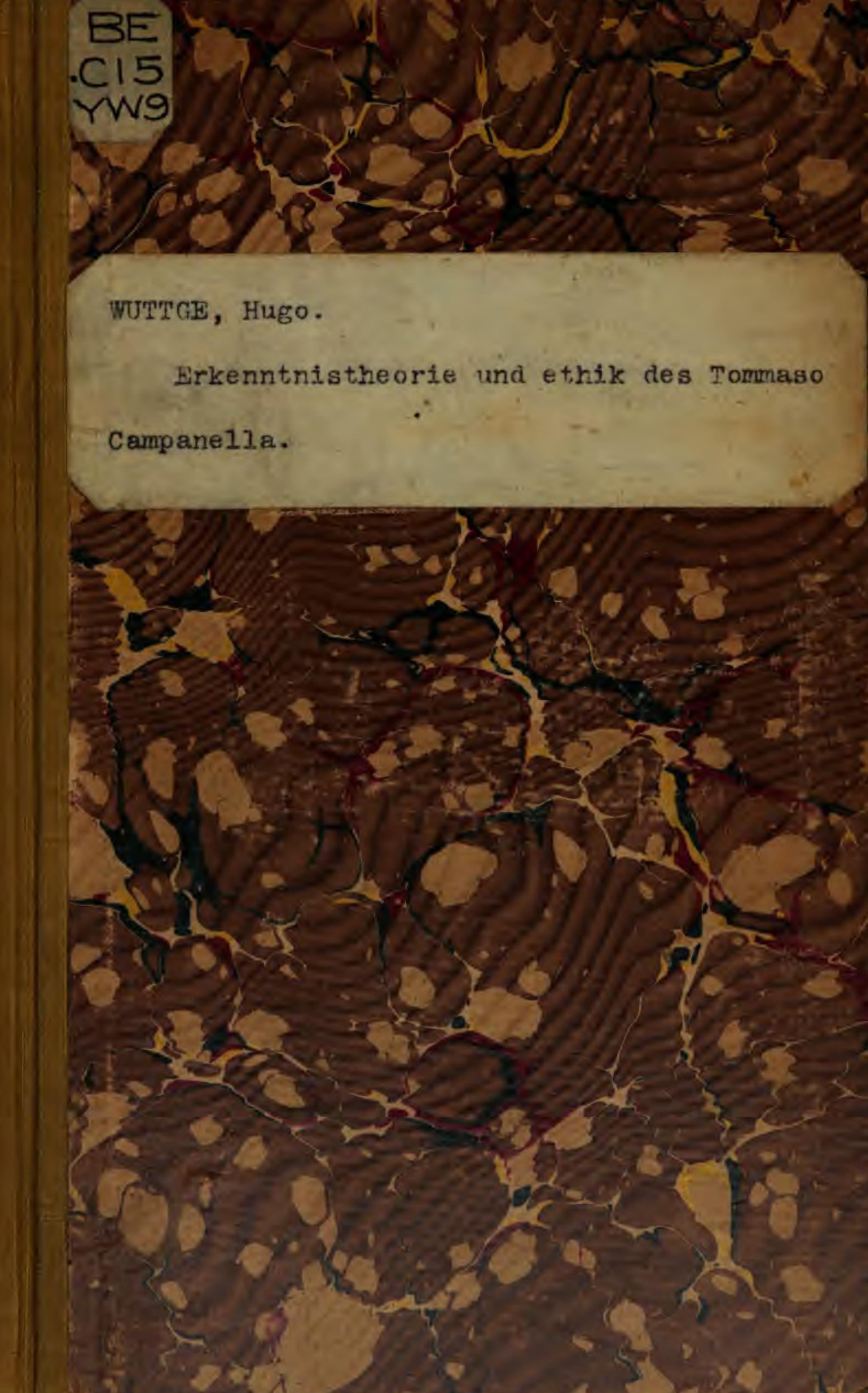
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

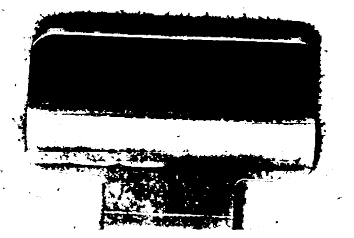
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

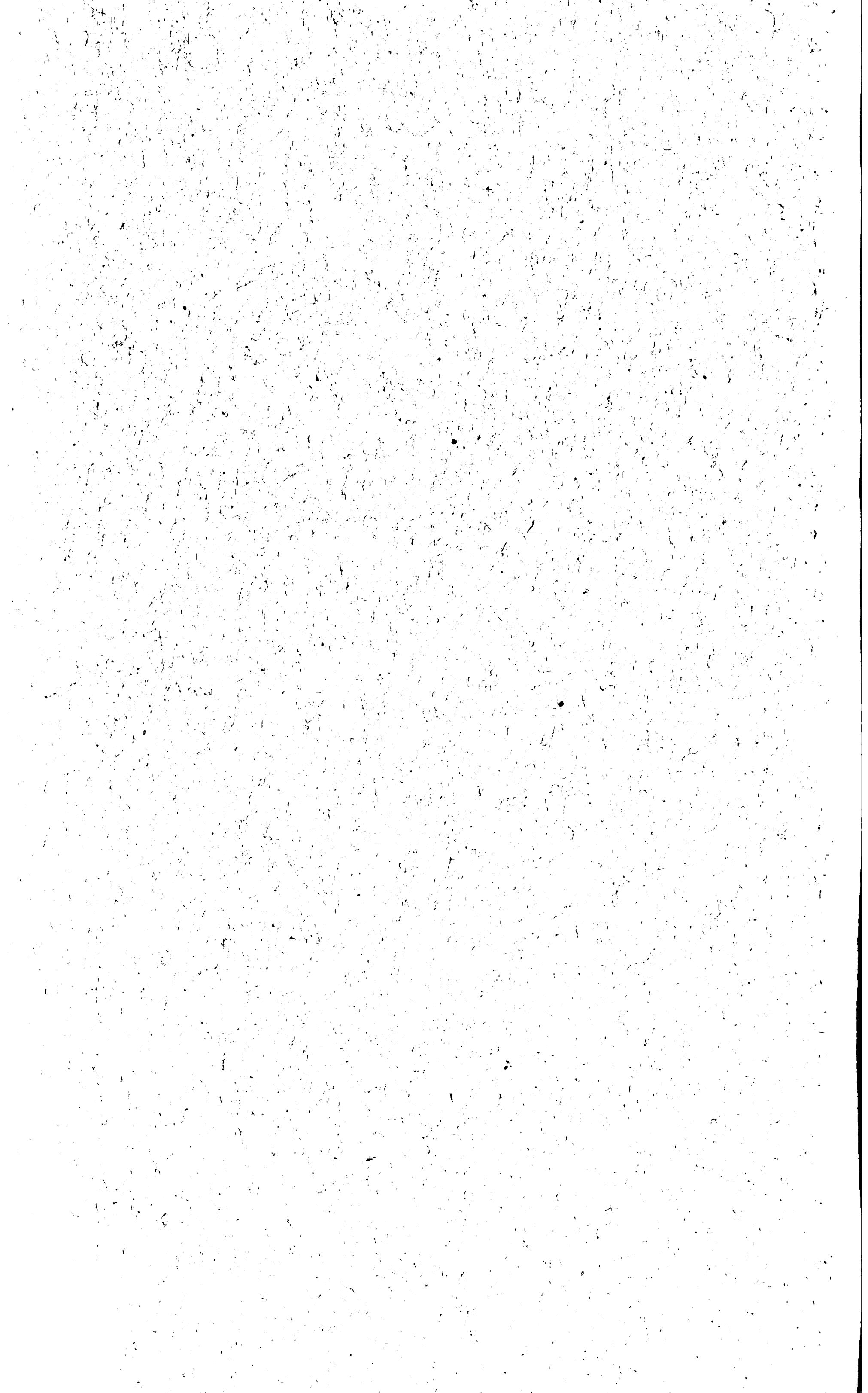


BE
.C15
YW9
WUTTGE, Hugo.
Erkenntnistheorie und ethik des Tommaso
Campanella.

Library
of the
University of Wisconsin







ERKENNTNISTHEORIE UND ETHIK

DES TOMMASO CAMPANELLA.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE,

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

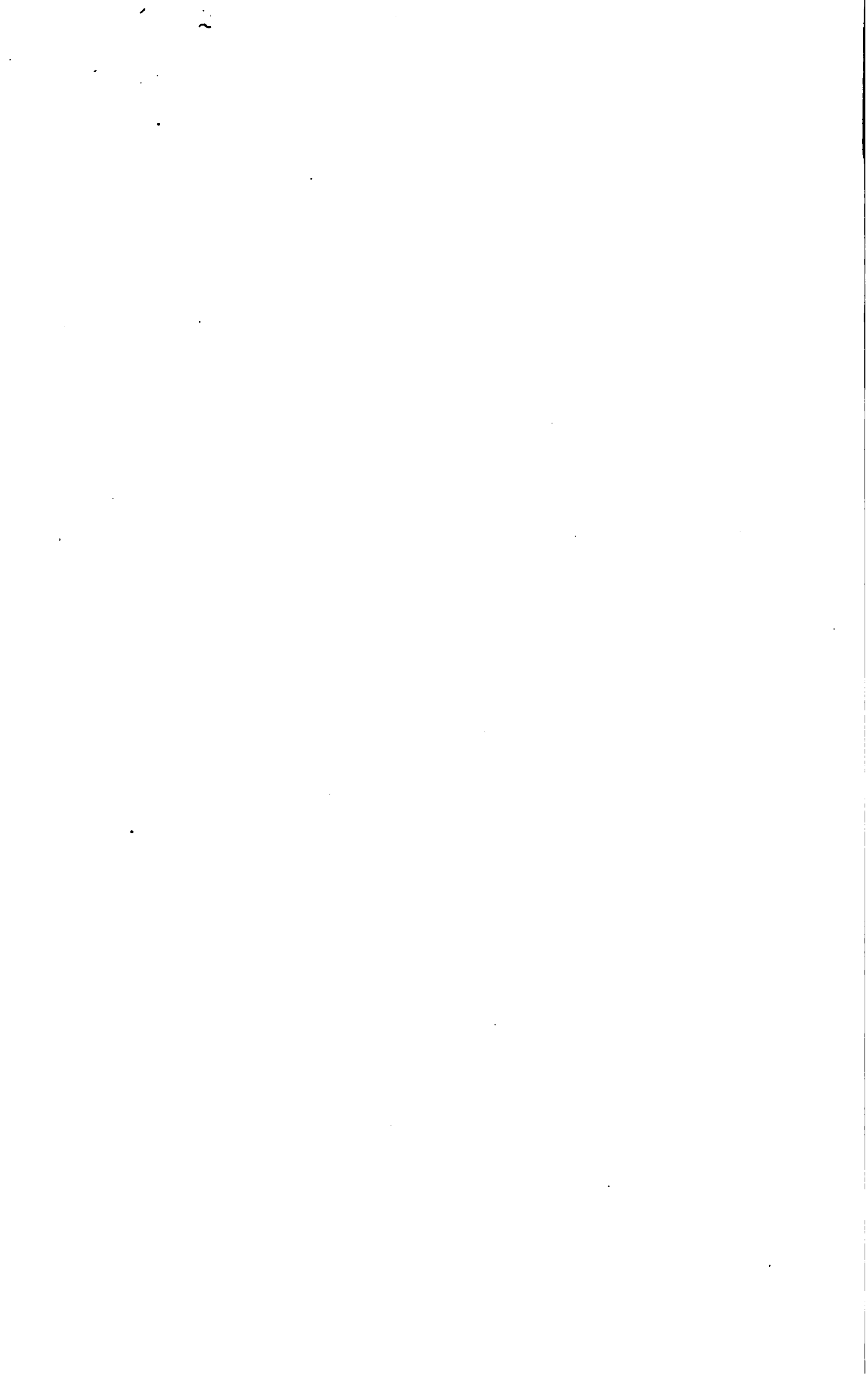
HUGO WUTTGE

AUS **STARGARD** IN POMMERN.

HALLE A. S.

HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.

1897.



99013
AUG 27 1906
BE
.C15
YW9

SEINER LIEBEN MUTTER

IN INNIGER DANKBARKEIT

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Herrn Professor Dr. Vaihinger in Halle erlaube ich mir auch an dieser Stelle für die freundliche Förderung meiner Arbeit meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit ist durch eine nähere Beschäftigung mit dem Pädagogen Amos Comenius veranlasst worden.

Wie dieser weitblickende Eklektiker überallher Bausteine sammelte, um sie seinem bewunderswerten Gebäude der Pädagogik und seinem Lebensplane überhaupt dienstbar zu machen, so ist ihm auch bei eingehender Beschäftigung mit der Philosophie die italienische Naturphilosophie des Renaissance-Zeitalters nicht unbekannt und ungenutzt geblieben. Und vornehmlich ist es hier Tommaso Campanella, dem er viel Anregung verdankt. Seine Hochschätzung desselben bezeugt er oftmals [1]), und seine Anerkennung ist so weitgehend, dass er ganze Partieen aus der Physik des Campanella in seine

---

1) In der Vorrede zu seiner „physicae synopsis" Amsterdam 1663 spricht Comenius ausführlich von seinem Studien- und Entwicklungsgang. Zufällig habe er auch den Campanella kennen gelernt: „accidit, ut ab eruditorum quodam exhibitus fuerit ‚Prodromus philosophiae instaurandae' Thomae Campanellae, Itali: quem miro cum gaudio perlegi et summa spe novi luminis inflammatus ipsam ‚Realem philosophiam epilogisticam' (ita enim appellat), libris quatuor adornatam, nec non ‚libros de rerum sensu' undecunque acquisitos cupide pervolvi. (§ 4.) An andrer Stelle erteilt er dem Campanella hohes Lob und stellt ihn neben Baco. § 22: „videat autem, qui volet, Campanellam et Verulamium, hos enim Hercules, qui debellandis monstris expurgandisque Augiae stabulis feliciter admoverunt manus.

eigene Darstellung dieses Gegenstandes wortgetreu übernommen hat [1]).

Aber nicht nur auf dem Gebiet der Physik macht sich der Zusammenhang zwischen Campanella und Comenius bemerkbar; die Gedanken des Campanella haben dem Denken jenes Mannes überhaupt manche Nahrung zugeführt. Will man also den Comenius in seinen Anschauungen immer mehr verstehen lernen, will man seine Ideen bis zu ihren Quellen verfolgen, so muss man auch den gewichtigen Einfluss berücksichtigen, den — mirabile factu — der italienische Dominikanermönch auf den Lehrer und Bischof der evangelischen Brüdergemeinde geübt hat.

Und in der That ist schon aus berufenstem Munde [2]) der Wunsch laut geworden, diese Beziehungen zwischen Campanella und Comenius näher dargelegt zu sehen. Lockend ist diese Aufgabe gewiss, aber auch mühevoller, als sie auf den ersten Blick erscheint. Ich selbst habe sie zu lösen versucht, aber bei dem Umfange der Vorstudien bald gemerkt, dass die Arbeit viel Zeitaufwand erfordert. So habe ich vorläufig jene umfassendere Aufgabe zurückgestellt, um erst, Schritt vor Schritt vorgehend, Material für eine genaue und quellentreue Darstellung zu gewinnen. Denn sicher ist es erforderlich, erst eine präzise Zusammenfassung der philosophischen Grundanschauungen jener beiden Männer aus ihren Werken herauszuschälen, ehe man an eine allgemeine Vergleichung beider heran-

---

1) Vergl. die Dissertation von Kvacsala „Ueber Amos Comenius Philosophie, insbesondere dessen Physik". Leipzig 1886.

2) Der bedeutendste Comenius-Forscher der Gegenwart, Kvacsala, bezeichnet in seinem Werke „Johann Amos Comenius". Leipzig, Wien 1892 in den Anmerkungen p. 24 einen allgemeinen Vergleich zwischen beiden als sehr dankbar. Zugleich macht er darauf aufmerksam, dass die Gleichheiten beider mehr auf „pansophischem" Gebiet lägen. Dies muss zwar zugegeben werden; indess ergiebt sich doch aus den eigenen angeführten Worten des Comenius, dass er von Campanella auch sonst vielfach Belehrung angenommen hat.

treten kann. Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, da wir eine dem ausführlichen und quellenmässigen Werke des Kvacsala über Comenius gleichwertige neuere Darstellung über Campanella nicht besitzen, vorerst die Lehre des Campanella zu untersuchen; ein Teil dieser Untersuchung ist vorliegende Abhandlung. Die Erkenntnistheorie und Ethik des Campanella sollen in ihr dargestellt werden.

Während wir bereits aus der Feder eines Italieners, aber in deutscher Sprache, eine Abhandlung üher Campanellas Religionsphilosophie besitzen [1]), ist die Erkenntnistheorie noch nicht zum Gegenstand einer eingehenden Sonderdarstellung gemacht worden [2]). Die philosophie-geschichtlichen Werke, welche uns vorlagen [3]), widmen (ab-

---

1) Felici, Die religionsphilosophischen Grundanschauungen des Campanella. Dissertation, Halle 1887. Die darin vorgetragenen Ansichten hat der Verfasser in erweiterter Gestalt niedergelegt in seiner Schrift: Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella. Lanciano 1895. Dieselbe wurde uns erst nach ziemlich völliger Fertigstellung unserer Arbeit bekannt, doch haben wir uns ihre Ergebnisse noch möglichst nutzbar zu machen bemüht. Jedenfalls nimmt sie in der neueren italienischen Litteratur über diesen Gegenstand die bedeutendste Stelle ein.

2) Fülleborn's Versuch in seinen „Beiträgen zur Gesch. der Philosophie", Jena 1791—99. Stück VI p. 124 ff. ist dürftig.

3) a. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederbelebung der Wissenschaften. 2. Band. 1801.

b. Ritter, Geschichte der Philosophie. 10. Teil. 1851.

c. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie (in 2 Bänden) Band 2. 1859.

d. Erdmann, Grundriss der Gesch. der neueren Philosophie. I. Band. 3. Aug. 1878 ff.

e. K. Fischer, Gesch. der neueren Philosophie. 3. Aufl. 1878 ff.

f. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Phil. 3. Bd. 1875. 4. Aufl.

g. Windelband, Gesch. der neueren Philosophie. 1. Bd. 1878.

h. Vergl. noch Sträter, Briefe über die italienische Naturphilosophie in der Zeitschrift „Der Gedanke". 1865—6.

gesehen von Ritter) ihrer Aufgabe gemäss Campanellas Lehre doch nur einen geringen Raum. Unter den umfangreicheren Einzeldarstellungen bieten die Schriften der Italiener Baldacchini[1]) und Alessandro d'Ancona[2]) zwar im Allgemeinen wertvolle Ausführungen, aber die Erkenntnistheorie des Campanella wird auch bei ihnen nur in gedrängter Kürze behandelt[3]). Von den deutschen Bearbeitern befassen sich Rixner und Siber namentlich mit den physikalischen Anschauungen des Campanella[4]). Sigwart[5]) streift wohl die Erkenntnistheorie, macht aber die Analyse und Besprechung des Sonnenstaates zu seinem Hauptzweck. Carriere[6]) schliesslich ist auch bei Weitem nicht so erschöpfend und namentlich nicht so übersichtlich, dass er eine erneute Prüfung überflüssig machte.

Konnten wir uns demnach für unsern Zweck schon an der bisherigen Behandlung der Erkenntnistheorie des Campanella nicht genügen lassen, so traf dieses Urteil noch mehr für die Ethik zu. Der Wert seiner ethischen Ansichten tritt freilich neben der Erkenntnislehre völlig zurück, aber als Ergänzung derselben nach der Seite der Praxis dürften auch sie wohl einige Beachtung verdient haben. In den oben angeführten Bearbeituugen sind sie fast gänzlich mit Schweigen übergangen worden. So hat sich denn die vorliegende Arbeit eine Aufgabe gestellt, die bisher in dieser Ausführlichkeit noch nicht versucht worden ist.

1) Baldacchini, vita e filosafia di Tom. Campanella. 2. ed. Napoli 1857.

2) Alessandro d'Ancona in seiner Vorrede zu den opere di T. C. Torino 1854.

3) Vergl. auch: Mamiani, del rinnovamento del antica philosophia italiana. Padova 1836.

4) Rixner und Siber, Leben und Lehren berühmter Physiker im 16. und 17. Jahundert. Sulzbach 1823. 6. Heft.

5) Sigwart, Kleine Schriften. 1. Bd. 2. Ausg. 1881.

6) Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. 1887.

Folgende Werke Campanella's liegen der Arbeit zu Grunde:

1. Philosophiae universalis seu metaphysicarum rerum iuxtra propria dogmata partes III. Paris 1638. (Das Werk wird zitiert als Metaphysik [Met.]).
2. Realis philosophiae epilogisticae partes IV. Herausgegeben von Tobias Adami, Frankfurt 1623. Der erste Teil enthält Physiologica, der zweite Moralia, der dritte Politica, der vierte Oeconomica. (Das Werk wird zitiert: Real. Phil. etc.)
3. De sensu rerum et magia libri IV. Herausgegeben von Adami, Frankfurt 1620. (Zitiert: de sensu rer.)
4. Compendium de rerum natura pro philosophia humana. Auch genannt: prodromus philosophiae instamandae. Herausgegeben von Adami, Frankfurt 1617.
5. Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV. Paris 1637. Darin der Hauptteil Quaestiones Physiologicae, wonach Felici (1895) das Werk zitiert. Wir zitieren: Disput. etc.
6. De libris propriis seu de retra ratione studendi. Paris 1642.

Einleitung.

Der Erkenntnistheorie des Campanella müssen wir zum besseren Verständnis einen kurzen Abriss seiner Seelenlehre vorausschicken.

Die Vorstellungen, welche er von dem Wesen und Leben der Seele gehabt, hat er in verschiedenen seiner Schriften zusammenhängend auseinander gesetzt[1]; jedoch lassen dieselben häufig Klarheit und Entschiedenheit vermissen.

In der Darstellung der Seelenlehre stimmen wir im Wesentlichen mit den Resultaten Felici's (1895) überein; nur scheint er uns die häufigen Undeutlichkeiten und Inkohärenzen Campanella's noch nicht scharf genug herausgestellt zu haben.

Der Mensch besteht nach Campanella aus drei Teilen. Körper, „Geist" und „Seele"[2]. Die „Seele", aus

---

1) Real. Phil. Phys. p. 161 ff. De sensu rer. p. 55 ff. Met. pars III. p. 129—53.

2) Met. l. XIV, c. V, art. 4. p. 148: „homo constat corpore, spiritu, et mente. Vgl. Real. Phil. Physiol. c. XIII, 1. p. 161. Real. Phil. Moral. I, 1. p. 219. Zur Vermeidung von Irrtümern muss hier betont werden, dass bei C. die Scheidung der Wörter spiritus und mens nicht überall consequent ist, wie dieses Schwanken der damaligen Redeweise überhaupt eigentümlich war. Vor allem aber muss darauf hingewiesen werden, dass der Begriff spiritus nicht indentisch mit unserm modernen Begriff Geist ist. Der spir. wird von C. als körperhafter Hauch gefasst und der mens untergeordnet. In unserm Sprachgebrauch ist das Verhältnis von Seele und Geist gerade umgekehrt; bei uns ist der Geist das Höhere, die Seele das Niedere. Der frühere Begriff des Wortes lässt sich aber noch in Bezeichnungen des Volksmundes erkennen, z. B. in Senfgeist. Um nun keine Verwirrung durch die Nebeneinanderstellung dieser verschieden gewerteten Wörter aufkommen zu lassen, werden wir die Ausdrücke Geist und Seele, wo sie im Sinne Campanellas gebraucht sind, in Anführungsstriche setzen.

Gott emaniert[1]), ist als ein bewegliches Etwas[2]) von Gott mit dem Körper verbunden worden, nachdem dessen Organe bereits gebildet waren[3]); sie ist demnach ein göttliches Wesen[4]) und als solches die Vollendung des ganzen Gebäudes, dessen sie sich als eines Instrumentes bedient[5]). Campanella nennt die „Seele" bald mens, bald anima und braucht beide Bezeichnungen häufig völlig gleichwertig; bei genauerer Untersuchung aber lässt sich erkennen, dass er diese Gleichwertigkeit nicht immer aufrecht erhält, sondern in der mens die spezifisch menschliche Seele, in der anima sensitiva (sentiens) ein auch den Tieren zukommendes Seelenwesen sieht[6]) welches aus dem Blute erzeugt[7]) und darum vergänglich ist[8]). Diese Trennung der anima sensitiva von der mens wird dadurch noch deutlicher, dass er erstere als tenuis spiritus bezeichnet, dessen Eigenschaften dann in weiterer Verwirrung von ihm mehrfach mit denen des eigentlichen spiritus, des dritten Bestandteiles des Menschen, identificiert werden[9]). Mit dieser Prägung bewegt sich C. ganz im Fahrwasser der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Die Unterscheidung der ψυχη αἰσϑητικη von der ψ. νοητικη ist in der Scheidung von anima sensitiva und mens leicht erkennbar. C. hält

---

1) Real. Phil. Physiol. c XIII, 1. p. 164: „Mens. . pendet. . a Deo, a quo simplici emanatione producitur" vgl. ib. p. 161.

2) De sensu rer l. II c. VII p. 63, 64.

3) Real. Phil. Physiol. c. XIII, 1. p. 161.

4) Met. p. III. l. XIV, c. VI p. 153.

5) Met. p. III. l. XIV c. I, 1. p. 129 c. II, 1. p. 133. Real. Phil. Phys. c. XIII, 1 p. 164. De sensu rer. l. II, c. XXVII p. 165. ib. c. XXXII p. 196.

6) De sensu rer. l. II p. 185. Real. Phil. Phys. p. 188. Met. I c. V, 2. p. 47a. Met I p. 57-

7) Met. l. I. c. IV, 5. p. 40.

8) Real. Phil. Phys. p. 165.

9) De sensu rer. a. a. O. p. 54, 64, 67, 70, 74. Vgl. auch Real. Phil. Phys. p. 188: „anima, quae mens est a deo hominibus modo indita, licet dicatur etiam intellectus et spiritus." Vgl. Met. I, c. IV, 3 p. 37b. is. p. 38b. de sensu rer p. 164,

aber dieselbe Deutung des Begriffes anima sensitiva nicht sicher fest. Er stellt sie vielmehr hin 1) bald als Teil der mens 2) bald als identisch mit dem spiritus 3) bald als etwas drittes neben beiden. Diese drei Fassungen gehen bei C. inkonsequent in einander über, doch bevorzugt er die zweite Bedeutung.

Aus der Inkonsequenz Campanella's in der Anwendung dieser Bezeichnungen entwickeln sich leicht Missverständnisse, welchen nur durch eingehende Prüfung vorgebeugt werden kann[1]. Als Resultat solcher Prüfung ergiebt sich Folgendes:

Ihren Sitz hat die „Seele" (mens) im Gehirn[2]. Hier steht sie in engster Berührung mit dem spiritus[3], welcher als ein ungemein beweglicher Körper vom Gehirn aus in den Nerven durch den ganzen Leib hindurchläuft[4] und die

---

1) Diesem Missverständnis sind auch Spaventa (Saggi die critica filosofica etc. Napoli 1867. vol. I. T. Campanella) und Fiorentino (in Pietro Pomponazzi, Firenzo 1868.) verfallen, mit deren eingehender Widerlegung Felici seine Darstellung der Seelenlehre einleitet (1895). (Spaventa und Fiorentino waren mir nicht zugänglich). Felici selbst ist in seiner Dissertation (1887) ebenfalls noch nicht zur Klarheit über diesen Unterschied durchgedrungen. Vgl. dagegen sein grösseres Werk 1895 p. 17.

2) Met. l. I c. IV, 5 p 40.

3) De sensu rer. l. II c. XXX p. 187: mens manet in spiritu, sicut lux in aëre et in speculo, quae confracto speculo disparet." Ob dieses Bild von C. geprägt ist, erscheint zweifelhaft. Vielleicht gehört es Aristoteles an. Die Feststellung der Vaterschaft wird wohl ebenso schwierig sein, wie die so vieler allgemein bekannter Wendungen. Vgl. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie. ib. p. 92: „mens spiritui indita". Met p. III 139: „mens spiritui inexistit, ut lux in aëre". ib. p. 149: „mens cognoscit omnia per spiritum, cui insidit."

4) De sensu rer. a. a. O p. 98, 115. Real. Phil. Phys. p. 161, 162, 166. Uebrigens wird auch auch von der anima gesagt, sie erstrecke sich durch die Nerven, Met. I, IV, art. 3, p. 37. Met. p. III p. 130: „anima tenuis substantia est per nervos discurrens". Vgl. auch de sensu rer. p. 96. p. 117: „anima, non affixa organo sed intermanens . . ." Diese Auffassung widerspricht zwar nicht direkt der in der vorigen

Vermittlung der Seele mit der Aussenwelt herstellt[1]). Der spiritus ist aber nicht, wie die „Seele“ unvergänglich; er bedarf daher der Ruhe und steten Erneuerung, welche durch immer neu im Blute sich bildende spiritus bewirkt wird[2]). Deshalb ist er auch nicht stets gleichmässig im Körper verteilt. Es kommt vor, dass er sich in einem besonderen Teile ansammelt, während er sich aus andern zurückzieht. Namentlich im Schlafe concentriert sich der spiritus im Gehirn und gelangt dadurch zu neuer Stärkung[3]). Auch die Tiere besitzen ihn, aber der spiritus des Menschen überragt den ihrigen nicht nur an Räumlichkeit in den besser ausgebildeten „Zellen“ des menschlichen Hirns, sondern auch an Reinheit und Beweglichkeit, namentlich aber an Vollkommenkeit, welche ihm durch die mens zu Teil wird[4]).

Anmerkung dargelegten Ansicht Campanella's von dem eigentümlichen Einwohnen der mens im spiritus, die ein Einwohnen nur im Gehirn oder zugleich ausserhalb desselben bedeuten kann, aber sie scheint uns doch eine Verquickung der anima mit dem spiritus anzubahnen. Eine weitere Folge davon lässt sich in der unten zu berührenden Verwirrung in den Funktionen des spiritus und der mens wahrnehmen.

1) Diese Lehre vom spiritus (πνευμα) war damals ganz allgemein, sodass sich also C. den üblichen Anschauungen seiner Zeit hierin angeschlossen hat. Vgl. Volkmann, Lehrbuch der Physiologie. 2. Aufl. 1875. 1. Band p. 88, wo über die allgemeine Verbreitung der Lehre vom spiritus ein historischer Ueberblick gegeben ist.

2) Met. l. I c. V, 1 p. 44. Real. Phil. Phys. p. 178.

3) Real. Phil. Phys. p. 166 u. ö. Das Gehirn heisst darum auch anaclinterium spiritus (de sensu rer. a. a. O. p. 98), wo sich die universitas spirituum versammelt. (ib. p. 95).

4) Met. p. III p. 146 Real. Phil. Phys. p. 187: „propterea bruta, cum habent spiritum corporeum, habent etiam hanc cognitionem rerum similium universalisque; non tamen ita perfectam, sicuti in spiritu humano fit. etenim non modo spiritus humanus ab immortali Mente perficitur, sed in se ipso quoque blandior est puriorque; non nimis tenuis, nec nimis crassus; et habitat in cerebro spatiosori et in cellis longe melius efformatis in capite humano, ubi melius moveri potest ac discurrere, quam in brutis.“ De sensu rer. l. II p. 142, 164, 169, 182. Der Ausdruck cellae wirkt auf den modernen Leser zuerst frappierend. Natürlich bedeutet das Wort hier nur Höhle, Gehirnkammer im anatomischen Sinne.

Welche Obliegenheiten haben nun mens und spiritus und in welchem gegenseitigen Verhältnis stehen sie in ihrer Thätigkeit?

Bei der Beschreibung dieses Verhältnisses mangelt es Campanella wieder an durchgängiger Sicherheit. Er vermengt die Funktionen beider, indem er einmal dem spiritus nur das Vermögen beilegt, die Eindrücke der Aussenwelt, die sich durch Druck und Stoss, Kälte und Wärme äussern, als eine Veränderung in sich aufzunehmen und bis in den Mittelpunkt, das Gehirn, fortzupflanzen, wo sie dann der „Seele“ übermittelt werden[1]; und indem er andrerseits dem spiritus wiederum die Fähigkeit der Bewegung, der Empfindung und des Ekennens beilegt, welche er sonst der „Seele“ (mens) vorbehält[2].

Allein dieser Widerspruch[3] tritt zurück hinter der vorwaltenden Ansicht Campanella's, nach welcher zwischen

---

1) Real. Phil. Phys. p. 164, 175, 187 u. ö.

2) Real. Phil. Phys. p. 179. Met. p. III. p. 148, de sensu rer. p 107. Met. l. I. c. V, 2. p. 45. ib. c. VI, 4 p. 52. Die Inkonsequenz des C. ist in den angeführten Stellen wieder recht deutlich, indem er das dem spiritus übergeordnete Seelenwesen bald mens, bald anima nennt. Dem vorwiegenden Gebrauch gemäss haben wir im Text nur mens in Klammer gesetzt.

3) Felici erwähnt, soweit wir sehen, diesen Widerspruch nicht. Ueberhaupt scheint uns seine Darstellung auf das Widerspruchsvolle in der Seelenlehre zu wenig Gewicht zu legen. Wenn er einmal bei anderer Gelegenheit ausspricht, man könne bei Campanella nicht annehmen, dass „un ingegno della sua forza saisi ingarbugliato per modo da presentare la mente in due aspetti diversi, mentre vuole appunto presentarcela in un solo“ (p. 6), so darf man diese Voraussetzung doch nicht überall anwenden. Widersprüche in der Lehre des Campanella finden sich häufig, und auch Felici muss Schwankungen des Ausdrucks zugeben. Er sucht sie dann freilich abzuschwächen, allein ein solches Verfahren muss doch vor der Thatsache Halt machen, dass C. trotz „der Kraft seines Geistes“ manchen durchaus abenteuerlichen Ansichten gehuldigt und sogar dem krassesten Aberglauben Worte geliehen hat.

den Funktionen der mens und des spiritus folgendes Verhältnis herrscht:

Durch ihren Ursprung aus der Gottheit, deren Grundeigenschaften oder Primalitäten Campanella allen Wesen beilegt und potentia, sapientia, amor [1]) nennt, hat auch die „Seele" an diesen drei Primalitäten, und zwar im höchsten Grade, Teil [2]). Diese drei Primalitäten äussern sich in der „Seele" als Kraft des potestativum, des cognoscitivum oder intellectivum, des volitivum oder appetitivum [3]). Diese drei

---

1) Die Lehre von den Primalitäten bildet ein Hauptstück und Fundament der metaphysischen Betrachtungen Campanella's. Wir können dieselben hier jedoch nur anmerkungsweise berühren und bemerken, dass sich besonders im 6. Buch seiner Metaphysik nähere Erörterungen über sie finden. Er bezeichnet als Primalität die Eigenschaft, durch welche das Seiende zunächst sein Wesen hat (Met. II, 2, 1: „primalitas est, unde ens primitus essentiatur"). Den Begriff der potentia sucht er folgendermassen zu bestimmen: „ens nullum videtur esse, nisi quia potest esse. quod enim esse nequit, non est, quatenus esse non potest. entis quoque fundatio est potestas. potestas quidem essendi praecedit omnem potestatem, videlicet agendi, patiendi, operandi: sed ab actione potestatis notitia incepit. dicitur enim potens, quod in aliud se ipsum diffundere, amplificare et multiplicare aptum est" . . . potentia passiva est qua ab agente quid potest pati faciliter, vel difficulter. activa autem est principium agendi in aliud inquantum aliud". (Met. VI, 5 art. 1). Der Nachweis der potentia und amor in allen Wesen erscheint ihm leicht zu führen, das Vorhandensein der sapientia ist ihm schwieriger erweislich. Vergl. dazu Ritter p. 29, vgl. noch Met. I p. 84a.

2) Met. I, IV, art. 5 p. 40. p. III. p. 138 u. ö. Im Körper und „Geist" sind die Primalitäten abgeschwächter vorhanden: „in corpore obscure et naturaliter, in spiritu animaliter, in mente pure et divinitus emanantes per creationem". Real. Phil. Mor. p. 220.

3) Real. Phil. Phys. p. 176. 179 u. ö. — Ueber das Wesen dieser Seelenkräfte giebt C., soweit uns bekannt, keinen näheren Aufschluss. Wenigstens kann die folgende Bestimmung nicht als solcher gelten: „obiecta potestativi et suarum passionum sunt possibile et impossibile, cognoscitivi verum et falsum, appetitivi bonum et malum" (Real. Phil. Mon. p. 220). Vergl. Met. I. c. VIII, 1. p. 63. Felici kommt bei dem Versuch, das potestativum zu erklären, zu dem

Unterscheidungen stellt Campanella aber nicht auf gleiche Stufe mit den Lehren antiker Philosophen, namentlich der Peripatetiker und des Galenus, welche aus der Mannigfaltigkeit der Seelenthätigkeit auf das Vorhandensein verschiedener Seelen oder wenigstens scharf getrennter Seelenvermögen schlossen. Gegen diese Annahme verwahrt sich Campanella ausdrücklich und erklärt die Erscheinungen des Seelenlebens für Wirkungen eines einzigen Wesens, wenn er auch jene drei Bezeichnungen als solche verschiedener Thätigkeitsweisen der „Seele" bestehen lässt[1]). Diese drei Vermögen äussern sich in der „Seele" in zweifacher Richtung, nämlich inbezug auf sie selbst und für andere. Das Eigenleben der „Seele" steht im engsten Zusammenhange mit ihrem göttlichen Urgrunde. Ihn zu lieben und zu erkennen sind die Aufgaben der ursprünglichen, eigenen Thätigkeit der „Seele", welche sie unabhängig, aus sich heraus, ausübt[2]). Dem Eigenleben dem „Seele", welches sie in steter Verbindung mit ihrem Ursprunge erhält, steht ihre Wirksamkeit für andere gegenüber. Diese Thätigkeit ist eine aktive und passive. Die aktive Wirksamkeit für den menschlichen Körper besteht in Belebung und Leitung desselben vermittelst des „Geistes"[3]). Ihre passive Thätigkeit erwächst aus ihrer innigen Verbindung mit dem spiritus. Dieser ist nicht nur das Organ der „Seele" für ihre selbständige, von innen heraus entspringende Leitung und Vervollkommnung

---

Schlusse: „Che resta dunque in ultima analisi dell' attuosità di queste primordiale facoltà della mente? — Una forza senza esplicamento vero possibile". p. 65. — Das intellectivum ist offenbar identisch mit dem sonst bei Campanella sich findenden Ausdrücken intellectus und ratio.

1) de sensu rer. l. II. p. 109. 117. 123. Real. Phil. Phys. p. 162.

2) De sensu rer. l. II. p. 109—10. 145. 169. 178—9. Met. l. XVII, c. II, 3. Real. Phil. Phys. p. 164. 187. Met. p. III, p. 139—41. 148. Met. I, c. V, 2. p. 47. ib. p. 57.

3) de sensu rer. l. II. p. 165. p. 177.

des Körpers [1]), er vermittelt ihr zugleich die Eindrücke der Aussenwelt in den Sinnen und veranlasst die „Seele“ zur Reaktion auf dieselben, welche sich in Empfinden, Erkennen, Begehren vollzieht [2]).

So ist also die „Seele“ als ens divinum ein selbständiges, unabhängiges Wesen, das zu spontanen Handlungen befähigt ist, aber als anima sensitiva ist sie durchaus abhängig von dem materiellen Geist, den sie doch kraft ihres Ursprungs weit überragt [3]).

Gerade die selbständigen Äusserungen des Seelenlebens aber, die sich auf das Unendliche richten, bilden den Vorzug des Menschen vor den Tieren, während diesen die sekundäre, empfindende Thätigkeit der „Seele“ nicht abgesprochen werden kann. Dieser Unterschied ist aber darin begründet, dass den Tieren zwar die anima sensitiva eignet, nicht aber die mens, die vielmehr das spezifische Wesen des Menschen bezeichnet [4]). Jene ist daher auch

---

1) de sensu rer. l. II, p. 110. 164. 196. Real. Phil. Phys. p. 165. 175. de sensu rer. l. II, c. XXX p. 187: „quoniam mens incorporea est nec potest corpulentiae uniri absque medio; qua de re Trismegistus vocavit spiritum mentis vehiculum“.

2) Real. Phil. Phys. p. 165. 175. Met. p. III, p. 149. u. ö.

3) Real. Phil. Phys. p. 175. De sensu rer. l. II, p. 186. Met, p. III, p. 141. 148. ib. I, p. 57. Felici (1895) p. 27: „Le spirito è l'anima materiale, emergente dalla materia e avointa ad essa da permanente scambievolezza di rapporti. La mente è l'anima creata, scevra da ogni materialità e non condizionata, in maniera assoluta, da alcun organo nel suo operare nel suo essere“. Dem entsprechend bezeichnet C. die mens auch häufig als das aliud genus animae superioris ordinis. Vergl. Met. I, c. IX art. 7 p. 72b. u. ö.

4) Die psychischen Anlagen des Menschen drückt C. auch in der Definition aus: „homo autem non modo est animal rationale, sed mentale. ratio enim mentis longe maior: vel dicetur animal intellectuale. vel contemplativum et religiosum“. Disput. Quaest. phys. p. 497. 543. de sensu rer. l. II, c. XXIII, p. 142: „hominem rationalem mentalem intelligimus, bruta vero ratione sensitiva donamus, quam D. Thomas vocat aestimativam“.

in ihren Erscheinungen und Handlungen der Vergänglichkeit unterworfen [1]), während die mens unsterblich ist und nach ihrer Tennung vom Körper wieder zu ihrem Urquell zurückkehrt [2]).

Erkenntnistheorie.

Campanella hat seine Erkenntnistheorie hauptsächlich im ersten Buche seines Hauptwerkes, der Metaphysik, niedergelegt. Daneben finden sich in den übrigen Teilen, in de sensu rerum und in Realis Philosophiae Epilogisticae pars I, Physiologica Abschnitte geringeren Umfangs, die noch einige Ergänzungen bieten.

Campanella hat seine Theorie nicht systematisch geordnet, sodass sich mancherlei Wiederholungen einstellen; auch scheint nicht immer die Kongruenz zwischen einzelnen Abschnitten gewahrt, ja häufig machen sich Inkonsequenzen bemerkbar. Diese Übelstände sind z. T. hervorgerufen durch längere, fast die ganze Darstellung durchziehende Auseinandersetzungen mit entgegengesetzten Anschauungen, vornehmlich denen des Aristoteles [3]).

---

1) U. a. vergl. Real. Phil. Phys. p. 165: si enim [mens] ipso [sc. spiritu] in discendo ac sciendo non indigeret, sperneret quidem ipsum, amore rapta rerum divinarum aut incertarum, nec ipsum persuasione ad bona aeterna attolleret, quorum mortalis anima capax per se non est". Wenn man hier anima mit „Hauch" übersetzt, so ist die Identifikation mit spiritus vollständig, sodass spiritus = anima = Hauch auch im Relativsatz Subjekt ist. Uebersetzt man anima mit „Seele" so ist offenbar die anima sensitiva gemeint, und die Stelle ist ein weiterer Beleg für unsere obige Behauptung, dass die Begriffe spiritus und anima sensitiva nicht immer scharf geschieden sind. Vergl auch Met. I, IV, art. 3, p. 37a.

2) Real. Phil. Phys. p. 164 u. ö.

3) Vergl. dazu Buhle's Urteil p. 895: „Auch thut sein Polemisieren gegen abweichende Vorstellungsarten, namentlich gegen Aristoteles und seine Lehre, der Deutlichkeit der Darstellung und

Um nun zu einer klaren Übersicht zu gelangen, dürfte es zweckmässig sein, die Gedanken des Campanella unter Weglassung des Polemischen in drei Kapitel zu ordnen, nämlich zu untersuchen, welche Quellen und welchen Inhalt das Erkennen hat; zweitens, wie das Erkennen zu Stande kommt; drittens, welcher Wert der Erkenntnis beizulegen ist. Daran wird sich dann noch eine kurze Würdigung der Ansichten des Campanella schliessen.

I. Quellen und Inhalt des Erkennens.

In seiner Psychologie hat Campanella scharf den Unterschied des Menschen von den Tieren hervorgehoben und ihn darin gefunden, dass der Mensch ausser der auch den Tieren zukommenden anima sensitiva noch ein alterum genus animae superioris ordinis besitze, welches er im Anschluss an Ambrosius mens genannt hat[1]). Diese Unterscheidung eines höheren und niederen Seelenvermögens im Menschen ist die Grundlage der Erkenntnistheorie des Campanella, welche zugleich die Quellen und den Inhalt des Erkennens bestimmt.

Das Erkennen des Menschen richtet sich auf zwei Gebiete, das Unendliche und das Endliche, auf Gott und die Welt.

Das Unendliche ist der mens als ureigne Domäne vorbehalten. Infolge ihres Ursprungs aus dem göttlichen Urgrunde ist die mens auf das Engste mit ihm verbunden. Gilt es schon von allen Wesen überhaupt, dass sie in innigem Zusammenhang mit Gott stehen[2]), so in absoluter Weise von der mens. Kraft dieses Zusammenhanges mit

---

der Konsequenz im Innern seines Systems selbst grossen Abbruch". Aehnlich andere Kritiker, vergl. Baldacchini p. 116, Fülleborn p. 144, Ritter p. 138, Sigwart p. 146.

1) Met. I, c. V, 2 p. 46—47. c. VI, append. p. 58.

2) „deus intimior creaturis, quam creaturae sibi ipsis". Atheismus triumphatus. III p. 27. Zitiert von Felici (1895) p. 71.

dem Unendlichen reicht auch die Thätigkeit ihrer Erkenntnis und Liebe über die Grenzen der Welt hinaus; sie durchmisst Himmel und Erde, sie ist ungebunden durch Raum und Zeit[1]). Ja, gerade darin besteht ihre spezifische Thätigkeit, dass sie die Schranken der Welt zu überwinden und zu ihrem Princip zurückzukehren trachtet[2]). Dieses Streben ist aber Wirkung eines göttlichen Impulses; wie in allen Wesen, liegt es verborgen und angeboren in ihr[3]). Darum findet sie aber auch ihre höchste Befriedigung in der Beschäftigung mit göttlichen Dingen. Denn wie sich das seelische Leben in der Versenkung ins Göttliche am vollkommensten manifestiert, so erhält dadurch die mens auch in ihrem eigenen Bestande die weiteste Förderung. Während nämlich die Erkenntnis der äusseren Welt, der natürlichen Dinge, eine Wesenseinbusse der mens nach sich zieht, bezeichnet das Wissen göttlicher Dinge den Prozess, durch welchen die mens selbst wieder vergöttlicht wird[4]). Diesen Zustand soweit er göttliche Einwirkung ist, bezeichnet Campanella als eine illuminatio interior, eine

---

1) „mens humana in momento intelligit coelum, terram, supra elementa et supra solem erigitur" etc. Met. I c. V, 2 p. 47a. „mens humana, quae extenditur infinite potendo, intelligendo et appetendo" Met. X, c. I, 2 p. 283, vgl XVII, c. 2, 3 p. 251. Disput Quest. Phys. p. 527.

2) Met. I, c. IX. art. 5, p. 74a; „nunquam anima a deo immissa cessat ad Deum reverti..." de sensu rer. II, c. XXX p. 179: homo surgat ad contemplandum et canendum Deum: summoque superis inhiat amore", vgl. Met. XIV, c. IV. 2. „mens humana quaeritat deum per se" XVII, c. II, 3. XVI, c. II p. 202—3, vgl. Felici (1895) p. 110. Met. I, VI, 3 p. 51b. VI, c. X, 4 p. 77—78. ib. c. XI, 7 p. 91. XVII, c. II p. 241.

3) Met. XVI, c. II, 1: omina oppetere semper et ubique esse tamquam summum bonum, ergo deum, ... idcirco ipsum plus quam se ipsa amare innato appetitu, hominem vero etiam addito amore et notitia..." Disput. Quaest. Phys. p. 530 u. ö.

4) Met. XVII, c. IV, 1. I, c. IX, 9 p. 73b: „mutari in Deum cognitum et amatum non est perdi, sicut in caetera... mutari vero in alias res est perdi, quod eramus". „qui scit Deum et amat Deum, fit Deus in esse cognito et amato" Met. VI c. XI p. 91.

illustratio mentis humanae[1]). Die erkennende Thätigkeit der mens dagegen benennt er contemplatio[2]) oder notitia intuitiva[3]). Den Begriff der contemplatio bestimmt er einmal (Real. Phil. Phys. c. XVI, 7) als ein intuitives Erkennen der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit. Anders wird derselbe Begriff in der Metaphysik als eine „gewisse und wirkliche Intuition“ erklärt. Sie ist nämlich nicht mit der der Auges zu vergleichen, welches die Dinge durch die Bilder aufnimmt; sie besteht vielmehr in einer gegenseitigen Durchdringung mit dem Gegenstande[4]).

Ihren Abschluss und Höhepunkt erreicht diese Hingenommenheit und Hingabe der mens an das Göttliche in der religio, welche die Vereinigung der Seele mit Gott bedeutet[5]).

Die Erkenntnis des Unendlichen steht nun aber in enger Beziehung zu der Erleuchtung der „Seele“ über ihr eigenes Wesen. Die Wahrheiten, welche sich ihr bei der Selbstbetrachtung ergeben, sind ihr ebenso angeboren und in ihr verborgen, wie ihre Hinneigung zum Göttlichen[6]). Diese Wahrheiten sind:

1. wir sind,
2. wir können, wissen und wollen,
3. wir sind darin durch äussere Einflüsse beschränkt,

1) Met prooem. p. 4, 5.

2) Met. XIV, c. IV. 1 p. 141. Real. Phil. Phys. c. XVI, 7 de sensu rer a. a. O. p. 179.

3) Met. XVII, c. IV, 1. p. 246.

4) Met. XVII, c. IV, 1.

5) ib. XVI, c. IV p. 206: „essentialiter religio est unio mentis cnm Deo“.

6) ib. VI, c. VIII, 1. p. 59a: „animam et res cognoscentes notitia innata cognoscere se ipsas“. XIV, c. I, 1: „se ipsam noscit (sc. anima) cognitione quadam secreta abditaque“. XVI, c. II p. 202—3.

4. wir haben Macht über anderes, wissen und wollen es, weil wir unser selbst mächtig sind, uns wissen und wollen [1]).

Diese Sätze sind von der höchsten Wichtigkeit für das andere Gebiet der menschlichen Erkenntnis, welche Campanella der notitia innata (indita) als notitia addita gegenüberstellt und worunter er das Wissen von der Welt oder vom Endlichen versteht.

Wie nämlich die „Seele“ das Bindeglied zwischen dem Endlichen und Unendlichen bildet, gleichsam die vollkommenste Immanenz Gottes in der Welt [2]), so giebt nun auch diese aus verborgenem Wissen entsprungene Erleuchtung der Seele über sich selbst die Vermittelung und sichere Grundlage der Erkenntnis des Endlichen ab, mit welchem die mens während ihres Aufenthaltes im Körper durch den spiritus verkettet ist.

Welches ist nun aber die Quelle für die Erkenntnis der Aussenwelt?

Die Welt, den codex dei [3]), lernen und lesen wir durch die Sinne. Sie allein geben die Richtschnur für ein richtiges Erkennen ab. Zwar können die Sinne täuschen, und die Menschen sind mit verschieden starkem Empfindungsvermögen ausgerüstet, aber dennoch gewähren uns die Sinne allein das Mittel, in die umgebende Welt einzudringen. Ja, wenn wir etwas bezweifeln und vergessen, so wenden wir uns wieder zu den Sinnen zu-

---

1) Uebrigens wird die Stelle verschieden verdeutscht, vergl. Buhle a. a. O. p 889, Carriere a. a. O. p. 556. Sie lautet: „nos esse, et posse, scire et velle est certissimum principium primum: deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino . . . porro nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos“. Met. I, c. III, 3 p. 32.

2) Vergl. Felici (1895) p. 78: „la mente è nel Campanella la vera forma più alta dell' immanenza di Dio nella natura“.

3) Met. I prooem. p. 2.

rück, um richtige Erkenntnis zu erhalten[1]). Darum nehmen wir bei der Erforschung der Natur niemals etwas als wahr an, was nicht durch die Sinne approbiert wird[2]). Indessen kommt es wohl vor, dass auch Ansichten und Meinungen für wahr ausgegeben werden, die doch in Wirklichkeit nur leeres Wähnen sind, weil sie nicht sinnlich fundiert waren. Verstehen wir unter Wahrheit das Wesen eines Dinges, wie es ist, so können wir uns nur auf die Sinnesempfindungen verlassen. Unsere Einbildung stellt uns die Dinge nur dar, wie wir darüber denken[3]). Und doch ist nur der ein sapiens, cui res sapiunt, prout sunt[4]).

Bisher aber handelte keine Wissenschaft über die Dinge, wie sie sind, sondern prout apparent et sunt nobis[5]). Darum betrachtet es Campanella als seine Aufgabe, den Weg zu einer Wissenschaft zu bahnen, die die Wesen kennen lehrt, wie sie sind, nicht nur in ihrem eigenen Sein, sondern auch wie sie sich verhalten zu allem Sein, zum ersten Sein und der Welt und der einzelnen Dinge Gebrauch, Ordnung, Zusammenhang[6]).

Erst dann nämlich werden wir zu einem völligen Wissen durchdringen, si intrinsecamur rebus. Jetzt wissen wir die Dinge nur secundum mensuram nostram, non

---

1) ib. c. VIII, 2. p. 64.

2) ib. prooem. p. 2.

3) ib. prooem. p. 3.

4) ib. prooem. p. 6. Diese Wendung entlehnt C. vom h. Bernhard. Er selbst braucht sapere sonst nicht wie hier in der Bedeutung „schmecken“ von Dingen, sondern dem klassischen Sprachgebrauch entsprechend im übertragenen Sinne aktiv von Personen, welche verstehen, Einsicht haben u. s. w. So hat er obigen Gedanken in aktiver Fassung Met. I. p. 13 angeführt.

5) ib. prooem. p. 4.

6) ib. prooem. p. 4: „danda ergo est scientia, quae entia, ut sunt, doceat, non solum in proprio esse, sed etiam prout referuntur ad omne esse et ad primi entis et mundi et singularum rerum usum et ordinem et connexionem“.

secundum entis et veri[1]). Unser Wissen bleibt nur an der Oberfläche haften, wir dringen nicht ins Innere hinein.

Und erst recht leiden wir mit unserer Erkenntnis Schiffbruch, wenn wir uns ganz dem Intellekt anvertrauen. Aristoteles freilich erteilt dem Intellekt in der Erwerbung von Wissen den Vorrang vor den Sinnesempfindungen[2]). Und doch ist der Intellekt von dem Wahrnehmungsvermögen abhängig[3]), weil er seine Erfahrungen, Folgerungen und Schlüsse aus den einzelnen Sinneswahrnehmungen aufbaut (wie auch Aristoteles zugiebt)[4]), weil er nichts innen liest, was er nicht von aussen durch die Sinne empfangen hat. Sobald hingegen der Intellekt ohne Rücksicht auf die gewonnenen Empfindungen urteilt, gerät er dazu, „alle Naturen der Dinge nach Willkür zu bilden". Dann wird als wahr angenommen, nicht was den Dingen gemäss ist, sondern was unserer intellectio entspricht[5]). Der Sinn aber allein dringt in das Objekt hinein und das Objekt in jenen[6]).

So bleibt denn als einziges Mittel einer sicheren Erkenntnis die Sinneswahrnehmung bestehen, deren Bedeutung auch von Telesius und Tertullian anerkannt worden ist, wenn sie sagen, sensum solum sapere[7]).

Um aber zur vollen Erkenntnis eines Gegenstandes zu gelangen, genügt noch nicht die Einzelwahrnehmung;

---

1) ib. I, c. I, 1 p. 7. Dieser Ausdruck ist wohl zweifellos eine Erinnerung an des Protagoras bekannten Satz.

2) ib. I, c. I, 3. p. 13. c. VIII, 1. p. 61.

3) ib. c. VI, 7. p. 55. 57. c. VIII, 1. p. 61; 2, p. 64. u. ö.

4) ib. c. VI, 7. p. 57: „intelligere est intus legere, quae de foris accepimus".

5) ib. I. c. I, 3 p. 13.

6) ib. I. c. I, 3 p. 11.

7) ib. I. c. VIII, 1 p. 61. Der unbegründete Schritt von der anfänglichen Darlegung der Hinfälligkeit der Sinneswahrnehmung zur nunmehrigen Anerkennung ihrer Gültigkeit ist die auffallendste Inkonsequenz des Gedankenganges des C. vergl. unten S. 79.

denn bei jeder Einzelwahrnehmung werden ja nur Qualitäten des Objektes durch die Sinne aufgenommen, und erst aus vielen Einzelvorstellungen setzt sich in unserer „Seele“ ein Bild von dem Wesen des Dinges zusammen [1]).

Andererseits aber vermag auch der Verstand nach dem Gesetz der Ähnlichkeit aus bereits früher vollzogenen Wahrnehmungen Folgerungen und Schlüsse auf Dinge zu machen, welche der direkten Sinneswahrnehmung nicht ausgesetzt sind [2]). Diese Operation des Verstandes ist gleichsam eine Fern-Empfindung, indem durch etwas Ähnliches das Ferne vergegenwärtigt wird [3]).

Aus diesen Gründen verdient der Verstand erst an zweiter Stelle berücksichtigt zu werden, während der Sinnesempfindung der erste Rang bei Erwerbung von Wissen der Aussenwelt gebührt: „sensus est sapientiae principium et correctio“ [4]).

Eine Vermittlung zwischen dieser sensualistischen Theorie der äusseren, weltlichen Erkenntnis mit seiner Lehre von der mens und ihrer notitia innata sucht Campanella dadurch herzustellen, dass er gemäss seiner Ansicht von der Vervollkommnung des spiritus durch die mens auch das von dem spiritus vermittelst der sensus erworbene Wissen einer Vervollkommnung durch die mens für fähig und bedürftig hält [5]). Die mens wird zwar sich selbst und ihrem Prinzip durch die äussere Erkenntnis entfremdet, aber schliesslich muss diese doch wiederum dazu dienen, der mens ein Sporn zur übernatürlichen, göttlichen Erkenntnis zu werden [6]).

---

1) ib. I. c. I, 5. p. 15. c. IX, 12. p. 84. c. IV, 4: „omnes sensus simul causant totius rei cognitionem“ etc. de sensu rer. a. a. O. p. 176.

2) Met. I, c. VI, 7. p. 55.

3) ib. c. IV, 4. p. 38.

4) ib. I. c. VIII, 2. p. 64. vergl. de sensu rer. II, c. XXX p. 174. 176.

5) de sensu rer. II, c. XXX, p. 183. 186. 187. vergl. Met. I, p. 45b, 51b, 73b. Felici (1895) p. 5.

6) Met. I, c. VI, 3 p. 51. XVII, c. IV, 1. u. ö.

Einen ganz äusserlichen Zusammenhang hat Campanella diesen heterogenen Erkenntnisquellen und -Gebieten ferner dadurch gegeben, dass er auf Grund seiner eigentümlichen Ansicht, wonach allen Wesen sensus zukommt, in unklarer mystischer Weise in der mens einen sensus nativus, abditus, interior annimmt im Gegensatz zum sensus exterior des spiritus, respektive der anima sensitiva, woraus dann die Gegenüberstellung der notitia innata und der notitia addita folgt [1]).

Als Zusammenfassung dieser Ansichten über die verschiedenen Erkenntnisquellen und ihr gegenseitiges Verhältnis könnte daher der Erkenntnistheorie des Campanella das Wort als Motto vorangesetzt werden, in welchem er den rechten Kanon für das menschliche Erkennen gefunden zu haben meint: „qui sequuntur sensum spiritus mentisque, non desipiunt" (Met. I. c. IX, 11. p. 75a.)

Auf die hier angedeuteten Inkonsequenzen seiner Lehre wird unten noch zurückgegriffen werden, während wir nunmehr seine spezielleren Ausführungen über die Art und Weise des Erkennens, speziell des natürlichen, weltlichen, darstellen wollen.

II. Art und Weise des Erkennens.

Das Erkennen des Menschen hat, wie wir gesehen haben, nach Campanella eine zwiefache Quelle und einen doppelten Inhalt. Die Erkenntnis des Unendlichen, Göttlichen ist ausschliesslich Sache der mens und vollzieht sich auf Grund angeborenen Wissens in contemplatio und intuitio. Wie diese mystischen Vorgänge zu Stande kommen und worin sie bestehen, hat Campanella nicht genau präzisiert. Dagegen hat er der Art und Weise der natürlichen Erkenntnis, deren Gebiet er ja auch als ausgedehnter anerkennen musste [2]), seine volle Auf-

1) Vergl. bes. de sensu rer. II, c. XXX, p. 178. 179. 184. u. ö.
2) Met. I, c. VI, 9. p. 73.

merksamkeit zugewendet und ihren Verlauf eingehend beschrieben.

Diese Erkenntnis des Endlichen, Natürlichen hat ihre Grundlage im sensus, ihren Abschluss und ihre Vollendung in der mens. Demgemäss stellt Campanella den ganzen Prozess des natürlichen Erkennens in drei Stufen dar, indem er die unmittelbare Einwirkung der Dinge auf den sensus, die Ergänzung unvollständiger Empfindungen vermittelst einer Art Fern-Empfindung auf Grund der Ähnlichkeit und schliesslich die Gewinnung von abstrakten Begriffen, Urteilen und Schlüssen aus Einzeleindrücken unterscheidet.

Die dreifache Richtung des natürlichen Erkennens wollen wir jetzt nach den Ausführungen Campanella's kennen lernen.

1. Das Erkennen in seinen Elementen.

Die Empfindung wird nach Campanella durch die Einwirkung äusserer Dinge auf unsere Sinne veranlasst[1]. Doch sind es nicht die Sinne selbst, welche uns die fertigen Empfindungen liefern. Sie treten vielmehr nur in eine Art tactus[2] mit den Dingen und dienen als Kanäle, durch welche die Eindrücke der Aussenwelt bis in den in die Sinne reichenden spiritus fortgeleitet werden[3]. Eine Empfindung kommt dann dadurch zn Stande, dass die anima sentïens[4] sich von diesen Einwirkungen bewegt fühlt, dass eine Veränderung, ein Leiden in ihr vorgeht[5]. Diese Veränderung kann sich soweit steigern, dass die anima sich selbst völlig entfremdet wird und ihr eigenes

1) res, quae non tangit nec movet nos, non sentitur. de sensu rer. II, c. IX, p. 83.

2) Met. I c. IV, 2. p. 36. c. VI, 6. p. 53.

3) ib. c. V, 2. p. 45.

4) ib. c. V, 2. p. 45.

5) ib. c. I, 9. p. 20. IV, 1. p. 33. IV, 4. p. 38. V, 1. p. 44. VI, 7. p. 57.

Sein völlig in das Sein des äusseren Objektes untertaucht [1]). Dadurch wird sie dem Dinge selbst ähnlich [2]), und die Empfindung ist um so stärker und zuverlässiger, je grösser die Assimilation an das empfundene Objekt ist [3]). So müssen also im Verlaufe der Empfindung zwei Punkte unterschieden werden, nämlich die Affektion der Sinnesorgane durch die äusseren Objekte und die Aufnahme der dadurch hervorgerufenen Veränderung der Sinneswerkzeuge im „Geist“ resp. in der empfindenden „Seele“. Die „Seele“ fühlt sich selbst affiziert und verändert, fast bis zur Aufgabe des Bewusstseins des eigenen Ich [4]), und nimmt dadurch die Einwirkung der äusseren Dinge wahr. Und erst hierin besteht das eigentliche Wesen der Empfindung.

Diesen ganzen Prozess des elementaren Erkennens fasst Campanella in dem Worte ‚sentire‘ zusammen.

2. Die Vervollständigung und Reproduktion von Empfindungen.

Das Empfinden besteht, wie wir dargelegt haben, in einer Bewegung der Sinnesorgane, welche durch den spiritus in die anima sentiens fortgeleitet wird und hier eine mehr oder minder starke Veränderung hervorbringt.

Nun kann der Fall eintreten, dass die Sinne entweder den Dienst versagen oder die Einwirkung der

1) ib. c. I, 9. p. 20. VIII, 1. p. 60. IX, 9. p. 73. l. VI, c. VIII, 4. p. 62 c. IX, 4. p. 71. l. VII, c. VI, p. 141.

2) ib. c. I, 9. p. 20. „mens fit alia et alia res quae cognoscendo obicitur“. Der lateinische Ausdruck lässt sich deutsch nicht genau wiedergeben. Uebrigens ist auch hier wieder C. ungenau, da er in den vorstehenden Citaten bald mens, bald anima, bald anima sensitiva gleichbedeutend setzt, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde. Vergl. namentlich p. 13.

3) ib. c. I, 9. p. 20. IV, 1. p. 33. IV, 5. p. 40. V, 2 p. 45. VIII, 1. p. 60.

4) sensus rerum occultat sensum nostri ob mutationem nostri in ipsas. ib. VIII, 1. p. 60. IX, 3. p. 73.

Dinge keine so umfassende und eindringliche war, dass eine deutliche Empfindung zu Stande kommt. Wie kann dann diese unvollständige Empfindung ergänzt und vervollständigt werden? Auf zweierlei Art, antwortet Campanella. Der einzelne Sinn vermag nämlich häufig noch keine richtige Vorstellung eines Objektes zu vermitteln, er bedarf der Unterstützung anderer Sinne. Erst durch das Zusammenwirken verschiedener Sinne, das oft unmerkbar gleichzeitig geschieht, wird der thatsächliche Sachverhalt im Bewusstsein verdeutlicht [1]).

Oder wir können mit Hülfe unserer Sinne überhaupt nicht zur Kenntnis eines Objektes gelangen, weil es unsern Sinnen gar nicht ausgesetzt ist. Dann müssen wir zur Empfindung und Vorstellung anderer Leute unsere Zuflucht nehmen, deren Aussagen wir meist auf Treu und Glauben hinnehmen müssen. Das ist dann im Grunde wieder nichts anderes als ein sentire alienis sensibus [2]). So glauben wir bei vergangenen Dingen den Historiographen und bei Ereignissen, die wir nicht mit angesehen haben, den Augenzeugen. Indessen bleibt eine auf diesem Wege erworbene Erkenntnis immer unzuverlässig und mangelhaft [3]).

Eine grössere Gewissheit ist unserer Erkenntnis beizumessen, wenn sie sich nicht aus unvollkommenen

---

1) Met. I, c. IX, 5. p. 71. Real. Phil. Phys. c. XVI, p. 176: „sensus est principium cognitionis et certitudinis; et agnoscit deceptionem sui per alium sensum, ut visus a tactu docetur, remum in aqua non esse fractum; et ab alia visione super aquam. hinc movetur ad quaerendum, cur ita videbatur. ergo prima certitudo est a sensu. nam et quicquid imaginamur, cogitamus, ratiocinamur et intellegimus, incertum habemus, donec experientia sensus certi reddamur. nec quia decipitur sensus, nulla sit scientia, ut Sextus Empiricus dicit: nam et hoc sensus novit sc. se decipi, ac se corrigit ex aliis sensationibus aut sensoriis aut sensibus aliorum hominum". ib. p. 177.

2) Met. I, prooem. p. 3. V, c. I, 3. p. 344. vergl. Real. Phil. Phys. XVI, 4. p. 180.

3) Met. I, prooem. p. 2, 3.

Empfindungen und Wahrnehmungen Anderer aufbaut, sondern aus der Reproduktion eigener früherer Erfahrungen erwächst. Wiederholt sich nämlich dieselbe Empfindung öfter, so bleibt im „Geiste“ wegen seiner Dünnigkeit eine Spur davon zurück [1]), und die „Seele“ vermag dann, so oft sie will, einzelne Empfindungen oder ganze Empfindungskomplexe zu reproduzieren. Dieses Vermögen der „Seele“, welches nächst dem ursprünglichen Empfinden eine wesentliche Instanz für das Zustandekommen des Erkennens bildet, bezeichnet Campanella mit memoria. Die memoria ist nach ihm eigentlich nur eine passio anticipata et immanens (eine zuvor empfangene und verbleibende Affektion). Die früheren Bewegungen und Veränderungen des spiritus schlummern gleichsam und werden durch einen geringen Anstoss wieder teilweise oder in der ganzen Reihenfolge der ursprünglichen Aufnahme wiederholt. Freilich vollzieht sich dieses Wiedererwachen früherer Empfindungen nur dann ohne Schwierigkeit, wenn die anima sentiens besonders stark affiziert worden ist und bei der ersten Aufnahme sich den Empfindungen völlig hingegeben hat [2]); kehren aber jene oder ähnliche Empfindungen nicht häufiger wieder, so verliert sich schliesslich ihre Spur ganz aus dem Gedächtnis [3]).

Verwandt mit der memoria ist die reminiscentia, worunter Campanella die Geistesthätigkeit versteht, welche auf Grund ähnlicher Empfindungen frühere Vorstellungsreihen erneuert. Er bezeichnet darum diesen Akt auch durch resentire [4]) oder die Erinnerung als

---

1) Real. Phil. Phys. XVI, 3. p. 177: „huiusmodi motiones in spiritu remanent veluti in mobilissimo aëre perseverare videntur“. ib. p. 179.

2) Met. I, c. IV, 4. p. 38. de sensu rer. II, c. XX, p. 125.

3) Real. Phil. Phys. XVI, 3. p. 177.

4) de sensu rer. II, c. XI, p. 83.

sensus renovatus[1]). Übrigens ist C. bei Erklärung dieser Begriffe und ihrer Funktionen ziemlich abrupt, sodass sich keine scharfe Fassung und Sonderung derselben ergiebt.

Zu beiden tritt dann noch die imaginatio, welche aus bekannten Vorstellungen mit Hilfe sinnlicher Erfahrungen sich Bilder macht über Dinge, die der Sinneswahrnehmung nicht vorliegen[2]).

Erkennt also Campanella der reminiscentia und memoria auch einen bedeutenden Wert für die Gewinnung der Erkenntnis zu, so tritt er doch andererseits entschieden der Ansicht Platons entgegen, dass das Wissen überhaupt eine Art Erinnerung sei[3]). Wohl stellen Gedächtnis und Erinnerung einen reichen Schatz dar, mit dessen Mitteln der Verstand seine Ideen und Bilder prägt, aber beider Fundament bleibt doch die Sinneswahrnehmung als die sicherste Quelle der Erkenntnis der Aussenwelt.

3. Der Aufbau allgemeiner Begriffe und Urteile aus den Einzelempfindungen.

Der Weg der Erkenntnis verläuft nach Campanella in drei Stadien. Die Sinneswahrnehmung bildet den Grundstock der Erkenntnis; aus den Einzelempfindungen setzen sich Vorstellungen zusammen, die, im Gedächtnis aufgespeichert, von denselben unwillkürlich oder willkürlich erneuert oder zur Ergänzung unvollkommener Empfindungen benutzt werden können; und schliesslich füllen diese Schätze des Gedächtnisses die Rüstkammer, aus welcher der Verstand seine allgemeinen Begriffe, Urteile und Schlüsse ans Tageslicht bringt.

---

1) Met. V, c. I, 3. p. 344. Real. Phil. Phys. XVI, 3. p. 179: „memoria igitur sensus anticipatus est: reminiscentia vero est renovata passio scientifica, hoc est, anticipatus sensus a praesenti sensu excitatus casu vel industria: ideoque non est ita vehemens, sicut praeteritus“. ib. p. 182.

2) Real. Phil. Phys. c. XVI, 8. p. 193.

3) Met. I, c. VIII, 1. p. 63.

Denn es sind ja nicht bloss Einzelvorstellungen, die sich der mens aus der Affektion durch die Aussenwelt ergeben, die Einzelbestimmungen eines Dinges treten wieder unter einander oder mit Bestimmungen anderer Dinge in Beziehung, verbinden sich mit gleichartigen und widersetzen sich entgegengesetzten Bestimmungen. So nimmt die mens nicht bloss Einzelbestimmungen der Dinge wahr, sondern setzt sie in Zusammenhang unter einander, vergleicht ihre Eigenschaften, sammelt die ähnlichen, scheidet die entgegengesetzten und bildet schliesslich aus diesen Elementen allgemeine Begriffe über das Wesen und die Natur der Dinge [1]).

Bei allen diesen Thätigkeiten sind aber nicht verschiedene Geistesvermögen wirksam, sondern dieselbe Geisteskraft (mens) sammelt die Einzelheiten und zieht die allgemeinen Schlüsse [2]). Auch besteht zwischen diesen Thätigkeiten ein enger Zusammenhang, denn der Verstand ist immer angewiesen auf die Wahrnehmungen, von denen er erst zu den allgemeinen Begriffen aufsteigen kann [3]). Sind nämlich die Einzelwahrnehmungen unvollständig und fehlerhaft, so müssen natürlich auch die daran geknüpften Folgerungen unrichtig werden, sind aber die Einzelwahrnehmungen unter Prüfung aller mitwirkenden Sinne sorgfältig erworben, verglichen und zusammengefasst, so vermag der Verstand, von dem Einzelnen emporsteigend, richtige Begriffe zu bilden und das Wesen eines Dinges

---

1) ib. c. VIII, 1. p. 60. vergl. auch Real. Phil. Phys. XVI, 7. p. 190.

2) Met. I. c. VI, 7. p. 56.

3) ib. c. I 2, p. 7. VI, 7. p. 55. 56: „singularia primo movent intellectum et deinde abstrahitur universale ipseque Aristoteles probat universale ex inductione facta per sensum cognosci. non potest autem alia esse virtus, quae colligit singularia et quae concludit universale, alioquin essent sicut ego et tu nec fieret collatio et conclusio. vergl. auch de sensu rer. c. XXII, p. 136.

zu bestimmen [1]). Daher hat mit Recht Thomas von Aquin in den Intellekt das Allgemeine, in die Natur das Einzelne verlegt [2]).

Diesen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und der gemeinen Meinung setzt Campanella verschiedentlich scharf auseinander, indem er immer wieder darauf hinweist, dass nur die experientia, die inductione sensuum enstanden sei, wahres Wissen begründen könne, während der Verstand aus eigener Kraft ohne Benutzung der Wahrnehmungen notwendig zu leerem Wähnen und falschen Schlüssen gelangen müsse [3]).

Es leuchtet aus diesen Worten deutlich die Einsicht des Campanella in die Bedingungen und die Notwendigkeit der Induktion hervor, wenn ihm auch nicht der Vorwurf erspart werden kann, dass er selbst dem aufgestellten Grundsatz wenig nachgekommen ist [4]).

---

1) Met. I prooem. p. 2. ib. c. VIII, 1. p. 63. VIII, 2. p 64. IX, 12. p. 84.

2) ib. c. VI, 7. p. 55.

3) ib. c. I, 2. p. 7 „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu". Campanella gebraucht dieses geflügelte Wort noch einmal und schreibt es dem Aristoteles zu (de sensu rer. c. XXII p. 134: „Aristoteles fatetur nil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu".) Bekanntlich stammt jedoch dies Wort nicht von dem Stagiriten. Aber sein Ursprnng lässt sich wohl nicht mehr bestimmen. Wenigstens scheint auch Eucken in seiner verdienstlichen „Geschichte der philosophischen Terminologie" keine näheren Angaben machen zu können, wenn er bei Erörterung der Schwierigkeiten, den Ursprung solcher Aussprüche festzustellen, schreibt (p. 169): „Das jenes geflügelte Wort „nihil etc." zu Beginn der neueren Philosophie als ein allbekannter scholastischer Satz gilt, ist bisweilen in volle Vergessenheit geraten". Met. I. c. VI, 7. p. 55, 56. c. VIII, 1. p. 61. c. VIII, 2. p. 64.

4) Vergl. Carriere p. 250: „Statt nun die Lehre von der Induktion zu begründen und dieselbe dann auch bei Betrachtung der Natur anzuwenden, geht C. von allgemeinen Anschaunngen aus, und wo seine Kenntnisse nicht ausreichen, da beginnt er zu phantasieren, statt zu experimentieren".

Überblicken wir noch einmal die Ergebnisse des vorstehenden Teiles unserer Abhandlung, so müssen wir nach Campanella's Lehre in dem Prozess des Erkennens drei Grundoperationen feststellen. Die Sinne empfangen die Eindrücke der Aussenwelt und leiten sie fort in den Nervengeist. Hier wird durch die Bewegungen und Veränderungen die Empfindung erzeugt. Durch die Wiederholung vieler gleicher Empfindungen und Bewusstseinsvorgänge bilden sich Erfahrungen, die sich im Gedächtnis sammeln und von demselben willkürlich reproduziert oder auch zur Vervollständigung von Empfindungen benutzt werden. Diese Empfindungen und Vorstellungen, welche im Gedächtnis ruhen, verarbeitet dann der Verstand zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen.

In diesem Verlauf bewegt sich die Erwerbung aller wissenschaftlichen Erkenntnis nach der vorwiegenden Ansicht Campanella's. Ausser dieser Einteilung giebt er gelegentlich noch andere, in denen er teils 4, teils 5 und noch mehr Stufen des Erkennens unterscheidet. Diese Einteilungen hier näher zu besprechen halten wir nicht für nötig, da sie von Campanella selbst in der Durchführung nicht festgehalten werden [1]).

---

1) Wir setzen einige dieser Stellen anmerkungsweise zum Vergleich her. In der Einleitung zu seinem Compendium de rerum natura pro philosophia humana (auch erschienen unter dem Titel: prodromus philosophiae instanrandae) heisst es p. 27: „Duce sensu philosophandum esse existimamus, eius enim cognitio certissima est, quia fit obiecto praesente. signum est, quod aliae cognitiones dubiae ad sensum recurrunt pro certitudine. Distinguitur in praesentem sensationem et anticipationem, quae est sensatio praeterita, ex quo nati sumus usque ad praesens, quo incipimus philosaphari: haec dici solet memoria, et secundum certitudinis obtinet locum. tertium habet discursus, qui fit ab his notis per sensum ad ea, quae non sentimus, sed similitudine horum indagantur. ultimam intellectio tenet, quae separat communia a particularibus, quia fit languens notio in illa propter distantiam obiecti moventis, et ideo contigua est imaginationi, quae res incompossibiles copulat et omnino inseparabiles disiungit, de quibus postea. rerum communis scientiae sedes est discursus et ratio, quia

III. Wert der Erkenntnis.

Nachdem wir bisher dargelegt haben, welche Grundlage und Quelle und welchen Weg Campanella der Erkenntnis zuweist, bleibt uns nun noch übrig, das Resultat jener Untersuchungen darauf zu prüfen, welche Gewissheit eine derartig gewonnene Erkenntnis nach Campanella's Meinung zu bieten vermag, welcher Wert ihr also beigemessen werden kann.

Es hat sich bereits an einzelnen Punkten Gelegenheit geboten, diese Frage kurz zu streifen. Fassen wir nun noch einmal jene gelegentlichen Bemerkungen mit einigen Erweiterungen zusammen.

Durch die Erhebung der Sinnenerkenntnis über alle andere Erkenntnis, die er namentlich in scharfer Polemik gegen Aristoteles verficht, hat Campanella deutlich zum Ausdruck gebracht, welcher Erkenntnisweise er das grösste Mass von Gewissheit zuspricht. Wie ist es nun aber möglich, dass trotz dieser allen Menschen zugänglichen Art der Erkenntnis in dem Wissen von den Dingen der Welt so viel Widerspruch und Gegensatz herrscht?

Das hat verschiedene Ursachen. Die Gegenstände, welche unserer sinnlichen Wahrnehmung ausgesetzt sind,

---

non omnia possumus sentire. et ratio eo certior et realior est, quo sensus vicinior est. econtra imbecillior, quo imaginationi magis appropinquat et a sensu se alienat". Vergl. damit Met. V, c. I, 3. p. 344: „prima notitia est sensus, quae notio est praesentis obiecti . . . secunda est memoria, quam dicimus esse sensum anticipatum . . . tertia est reminiscentia, quae nobis sensus renovatus dicitur . . . quarta est fides, quae est sentire et intelligere alieno sensu vel intellectu . . . quinta est discursus, quae est sentire in simili similia . . . sexta est intellectus, notitia nimirum intus legens et colligens ea, quae singulae praeviae cognitiones deforis ostendunt: et hunc solus Deus perfecte illuminat. tota tamen Metaphysica eius operationi deseruit. septima est imaginatio . . ." Vergl. noch Met. I, c. IV, 4. p. 38.

befinden sich in beständigem Flusse; was sich eben den Sinnen dargeboten hat, ist schon im nächsten Augenblick nicht mehr dasselbe, da es sich fortwährend bewegt und verändert [1]). Ebenso sind auch die auffassenden Subjekte beständiger Bewegung und Veränderung unterworfen [2]), sodass es eigentlich zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Wahrnehmungsobjekt nie zu einem wirklich konstanten Verhältnis kommen kann.

Ausserdem sind aber auch die einzelnen Menschen so verschieden veranlagt, ihre Sinnesorgane so verschieden scharf und zuverlässig, dass sich schon daraus ein grosser Unterschied in der Auffassung der Aussenwelt ergeben muss [3]). Fast wäre es darum besser, meint Campanella, wenn es nur anginge, sich der Sinnesorgane der Tiere zu bedienen, die meistens viel schärfere Sinne haben, als der Mensch [4]).

Dieser Unterschied und die Mangelhaftigkeit der Sinneswahrnehmung der Einzelnen muss dadurch ausgeglichen werden, dass die Wahrnehmungen vieler sich gegenseitig ergänzen und berichtigen. Dadurch werden Täuschungen und Irrtümer vermieden, ja bei gänzlicher Übereinstimmung gegenwärtiger und früherer, von uns und andern gemachten, Wahrnehmungen völlig sichere Ergebnisse der Erkenntnis erzielt. Unter Befolgung und Berücksichtigung dieses Grundsatzes lässt sich also unbedingt die

---

1) ib. c. I, 1. p. 7. p. 16 „res sunt in continuo fluxu et refluxu“ etc. Die Gründe, welche Plato und Aristoteles gegen diesen Satz des Heraklit und Protagoras vorbringen, finden bei Campanella kein Gehör.

2) ib. c. I, 8. p. 18 „nos in continuo motu sumus et spiritns noster semper est alius“ ist die Ueberschrift eines längeren Abschnittes.

3) ib. c. V, 1. p. 44 erklärt C., wem er eine richtige Erkenntnis zuerkenne. „caeterum recte sentit, qui purum habet spiritum non nimis calidum pertenuemque, qui facile patiatur ac subito exhalet, antequam communicet spiritui novo, qui continuo ex sanguine aggeneratus, perceptas passiones ac proinde scientiam“.

4) ib. c. I, 4. p. 13 u. ö.

Sinnenerkenntnis als die vollkommenste und sicherste aller Erkenntnisweisen hinstellen, die die grösste Gewissheit und Wahrheit verbürgt [1]).

Am nächsten an Gewissheit wird dieser Erkenntnisweise diejenige kommen, welche ihr Fundament in der Siunenerkenntnis sieht und die darin gebotenen Elemente verarbeitet. Dieses Verfahren schlagen wir dann ein, wenn wir die im Gedächtnis enthaltenen Wahrnehmungen reproduzieren und aus ihnen unser Wissen aufbauen. Denn es erhalten sich im Gedächtnis meist nur solche Wahrnehmungen, die einst klar und deutlich aufgenommen worden sind, also dem Gegenstande der Aussenwelt am meisten entsprochen haben. Sind aber diese Rückstände der Wahrnehmungen verworren und verschwommen, so müssen wir freilich den Aufnahmeprozess erneuern, um ein sicheres Wissen zu begründen [2]).

Einen andern Weg schlägt der Verstand dann ein, wenn er bei gegenwärtigen Empfindungen eine Ähnlichkeit mit früheren konstatiert und auf Grund derselben beide mit einander vergleicht, misst und verknüpft. Auf dieser Ähnlichkeit erbauen sich dann die natürlichen Schlüsse und Folgerungen [3]). Mit dieser mittelbaren Erkenntnis durch Schlüsse müssen wir uns da zufrieden geben, wo wir nicht unmittelbar empfinden können. Ebenso müssen wir auch da, wo die inneren Beschaffenheiten der Dinge verborgen sind, uns an ihre Wirkungen und die äusseren Verhältnisse halten, die uns wenigstens auf das Innere schliessen lassen.

Eine Art von Schlüssen kann auch von Tieren vollzogen werden. So kann man z. B. einem Hunde nicht ein gewisses Mass von Vernunft absprechen, der beim erneuten Anblick einer Peitsche, mit der er früher Schläge

1) Vergl. u. a. Real. Phil. Phys. XVI, p. 177.

2) Met. I. c. VIII, 2. p. 64. de sensu rerum, l. II. c. XXX, p. 175.

3) Met. I. c. VI, 7. p. 55: „ratiocinari est sentire aliquid non in se, sed in suo simili.

bekam, wieder Schläge zu bekommen fürchtet. Dieser Schluss des Hundes beruht nicht nur auf Instinkt, sondern ist eine Art Vernunftschluss, indem er vom Früheren auf das Jetzige schliesst[1]).

Diese durch den Intellekt gewonnene Erkenntnis, welcher Aristoteles den Primat zuschreibt, kann schon darum nicht den Vorrang vor der Sinnenerkenntnis beanspruchen, weil sie gänzlich auf den Sinneswahrnehmungen beruht und eigentlich nur Fern-Empfindung ist, ein intus legere, quae de foris accepimus[2]). Ausserdem ist aber eine solche Erkenntnisweise, die auf Ähnlichkeitsschlüssen basiert, auch viel eher einer Unvollkommenheit und Täuschungen ausgesetzt, da der Geist wohl von den gegenwärtigen Eindrücken eine deutliche Empfindung hat, aber bei dem vergleichenden Rückgriff auf frühere Empfindungen leicht fehlgreifen kann. Die Möglichkeit solcher Täuschung ist ersichtlich, wenn wir bedenken, dass die früheren Einwirkungen gleichsam aus der Ferne wahrgenommen werden oder auch teilweis schon verdunkelt sind, sodass sie keine genaue Vergleichung mehr gestatten.

Aus diesen Gründen kann der aus dem Intellekt hervorgegangenen Erkenntnis über die Aussenwelt nur sekundärer Rang zuerkannt werden gegenüber der anschaulichen Sinnenerkenntnis[3]); denn wenn diese auch selbst manchmal der Täuschung unterliegt, gewährt doch

---

1) ib. c. VI, 6. p 55. vergl. auch de sensu rerum. Die Ueberschrift von c. XXIII, p. 138: „esse in brutis sensum, memoriam, disciplinam, discursum et intellectum universalis, sed non divinorum, sicut in homine“.

2) Met. I. c. VI, 7. p. 55. „si asseris, cognosci posse universale non cognito particulari, falleris. intellectus enim non capit obiecta extrinsecus. sed intriusecus a sensu delata, ergo sensus iam percipit utrumque“. Letztere Behauptung erscheint in ihrer unbeschränkten Fassung doch ziemlich anfechtbar.

3) ib. I. c. VI, 7. p. 56. c. VIII, 1. p. 63; 2. p. 64.

sie allein die meiste Bürgschaft für die Wahrheit des Erkannten.

Wenn nun aber auch Campanella der durch den sensus vermittelten Erkenntnis der Aussenwelt einen relativ hohen Wert beimisst, so gilt ihm diese Art der Erkenntnis doch nicht als die höchste Bethätigung des menschlichen Erkenntnistriebes. Diese vollzieht sich vielmehr allein durch die mens. Er bahnt diese Schätzung schon dadurch an, dass er das Wissen des sensus (spiritus) als Operationsbasis, als Hilfsmittel der mens bezeichnet [1]). Und ganz klar drückt er diese Rangordnung der beiden Wissensphären dadurch aus, dass er in der Vermischung der mens mit weltlichen Dingen eine Entfremdung derselben und eine Herabwürdigung sieht, die allerdings doch wieder die mens zu Gott zurückführen muss [2]), und dass er schliesslich der mens die Aufgabe giebt, den spiritus selbst zum Unendlichen, Göttlichen zu erheben [3]).

IV. Zur Würdigung der Erkenntnistheorie des Campanella.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schluss noch einmal den Gedankengang des Campanella, so kann es uns nicht zweifelhaft sein, dass neben einzelnen neuen Ansichten sich häufig Anklänge an frühere Systeme finden.

Und in der That hat Campanella keine Mühe gescheut, um durch das Studium früherer Philosophen wie seiner unmittelbaren Vorgänger die Ergebnisse ihrer Forschungen seinen eigenen Lehren nutzbar zu machen. Neben den häufigen ausgedehnten Polemiken gegen

1) Met. I. c. IX, 9. p. 73b. u. ö.
2) Met. VI, c. VIII, 4. IX. c. VI, 1. u. ö.
3) ib. c. V, 1. p. 45b. c. VI, 3. p. 51b. de sensu rer. II, c. 30. p. 186—7.

Aristoteles[1]) und seine Schule treffen wir auf Auseinandersetzungen mit Plato, Demokrit, Galenus, den Skeptikern, Stoikern, Pythagoräern, Telesius[2]).

Namentlich dem Letzteren verdankt er die meiste Vorarbeit für sein eigenes System. Wie ihn nämlich des Telesius Werke einst zum tieferen Eindringen in die Philosphie geführt haben, so sind auch später dessen Gedanken z. T. für ihn massgebend geblieben.[3]) Indessen ist

---

1) Die Bekämpfung seiner Philosophie, die ja eine Eigentümlichkeit der italienischen Naturphilosophen überhaupt ist, scheint bei C. einen besonders heftigen Ton anzunehmen. So lautet sein Urteil über Aristoteles an einer Stelle, er habe in seiner Metaphysik tot impietates et deliria, quot propositiones geschrieben. Met. I. prooem. p. 5.

2) Campanella hat selbst über seine umfangreichen Vorstudien in seiner Schrift de libriis propriis seu de recta ratione studendi Aufschluss gegeben. p. 5: „cumque doctores mei argumentis satisfacere non possent, quae contra ipsorum lectiones promebam, statui ipse libres omnes percurrere Platonis, Plinii, Galeni, Stoicorum et Democriticorum, praecipue vero Telesianos . . .“ Wenn er trotz dieser Anlehnung an Frühere dem Titel seines Hauptwerkes das schon von Telesins gebrauchte „juxta propria dogmata“ mit gewissem Stolz hinzufügte, so werden wir ihm dies nicht zum Vorwurf machen. C. war sich eben auch zu sehr der Wichtigkeit und Fortwirkung früher entdeckter Wahrheiten bewusst, um diese nicht einer genauen Prüfung zu unterziehen. Uebrigens befindet er sich ja mit dieser Ansicht in bester Gesellschaft. Hat doch auch u. a. Leibniz dies Verfahren beobachtet auf Grund seiner Ueberzeugung, „dass in allem Daseienden ein Vernünftiges enthalten sei, in allem Geschichtlichen ein Ewiges sich offenbare“ (vergl. Eucken, Gesch. der philosophischen Terminologie p. 100). Und wenn andere Denker, wie z. B. Bacon (vergl. Grimm, zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon bis Hume, p. 3, 5) ganz ihre eigenen Wege gehen und von den Ideen anderer Philosophen frei bleiben zu wollen erklärten, so beruht das schliesslich nur auf Selbsttäuschung und Ueberhebung, da ja niemand, auch beim besten Willen, seine Erziehung, also den geschichtlichen Zusammenhang mit der Vorzeit aufheben kann.

3) Seine Wertschätzung des Telesius hat C. häufig bezeugt, vergl. de libr. propr. IV, 1, p. 61: Telesius in scribendo stylum vere philosophicum solus servat, iuxta rerum naturam sermones significantes

er auch in manchen Punkten zu abweichenden Resultaten gelangt, die er nicht blos gelegentlich in seiner Metaphysik, sondern noch in einer besonderen Kritik der telesianischen Philosophie auseinandergesetzt hat. In einen tiefgreifenden Unterschied von Telesius aber hat ihn seine Lehre von der mens gebracht. Während Telesius alle Erkenntnis auf den sensus basiert und zu einer konsequenten Ausprägung des Sensualismus gelangt, in der einige Zugeständnisse an die Kirche als völlig heterogene Elemente erscheinen[1]), geht Campanella über die Ansichten des Telesius und des Naturalismus der Renaissance hinaus, indem er durch seine Überordnung der mens und der übersinnlichen Erkenntnis aus dem Fahrwasser des Sensualismus in das des Rationalismus überlenkt[2]).

Schliesslich wäre noch zu erwähnen, dass manche Wendungen des Campanella eine Bekanntschaft mit seinem Zeitgenossen Bacon von Verulam vermuten lassen[3]). Bisher ist über eine etwaige Bekanntschaft beider nichts nachgewiesen[4]), doch bestände kaum eine Schwierigkeit für eine solche Annahme. Wissen wir doch, dass Bacon Telesius genau kennt und mit Hochachtung nennt; ein Beweis, dass die allgemeine Gültigkeit des

---

condens, facitque hominem potius sapientem quam loquacem". Bei seinen Lebzeiten konnte er ihm nicht nahe treten, dem Toten widmete er eine Elegie.

1) Vergl. Heiland, Erkenntnislehre und Ethik des Bernardinus Telesius (Leipziger Dissertation 1891).

2) Ueber die Stellung und Wichtigkeit der mens im System des C. vergl. Felici a. a. O. (1895). Besonders auch p. 29 ff. Ueber seinen Unterschied von Telesius p. 39 ff. p. 46: „tutto sommato, la speculazione del filosofo di Stilo amplia, se non sempre correge, e sorpassa la posizione del naturalismo della rinascenza".

3) Vergl. auch Carriere p. 249: „Man glaubt seinen britischen Zeitgenossen Bacon von Verulam zu hören, wenn er sagt: . . ."

4) Auch Baldacchini streift diesen Punkt nur, ohne seine Ansicht darüber näher zu äussern. p. 27. 119.

Lateins als Gelehrtensprache selbst weit entfernte Länder geistig verband. Warum sollte also nicht erst recht Campanella mindestens bei seinem Aufenthalt in Paris nähere Kenntnis von den damals schon lange erschienenen Werken des grossen Briten erhalten haben?

Ein eigentümliches Gepräge erhält das Philosophieren des Campanella durch seine unbedenkliche Benutzung der heiligen Schrift und der Kirchenväter als Beweisgrundes für seine Ansichten. Wenn ihm auch im Banne der Scholastik dies Verfahren überhaupt nahe lag, so geht man wohl nicht fehl, wenn man in der häufigen Citierung kirchlicher Autoritäten fast eine Absicht sieht, nämlich die, seiner Philophie ein kirchliches Ansehen zu geben, ihr zur kirchlichen Sanction zu verhelfen. Wenigstens konnte er durch die trüben Erfahrungen seines früheren Lebens leicht zu dieser Anbequemung bestimmt werden [1]). Freilich ist die thatsächliche Beweiskraft seiner Aufstellungen dadurch nicht gewachsen.

Was nun den Inhalt seiner Untersuchungen betrifft, so stimmt derselbe ja in vielen Beziehungen mit den Forschungsergebnissen und Ideen früherer Philosophen überein, aber in einigen Punkten hat Campanella doch auch eigene Gedanken hervorgebracht, um deren willen seine Erkenntnislehre der allgemeinen Beachtung in der Geschichte der Philosophie wert erscheint.

Seine Widerlegung des Skeptizismus ist freilich nicht überzeugend [2]) und der Übergang aus seiner skeptischen

1) So ist er auch aus Opportunitätsgründen aus einem anfänglichen Verteidiger der Lehren des Galilei und Copernicus später ein Gegner derselben geworden. vergl- auch Felici (1895) p. 51.

2) Vergl. Buhle, p. 894: Die von C. vorgebrachten skeptischen Gründe gegen die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis waren, wie man sieht, nicht neu und von den Pyrrhoniern viel bündiger und vollständiger vorgetragen. Er hat sie wohl zum grössten Teil von diesen entlehnt. Seine Widerlegung derselben ist nicht befriedigend und man hat ebenfalls schon im Altertum viel treffender dagegen argumentiert“. Diesem Urteil glauben wir zustimmen zu müssen trotz

Einleitung zu seinem in theologischen Erwägungen und Lebenserfahrungen [1]) beruhenden Dogmatismus ist nicht begründet genug; aber abgesehen von diesen Mängeln muss man zugestehen, dass sich bei Campanella Ansätze und Keime zu Ideen finden, die zwar bei ihm noch unentwickelt und ungeordnet neben einander liegen, aber in späteren bedeutenden Systemen einen hervorragenden Platz eingenommen haben [2]).

So fällt auf den ersten Blick die Ähnlichkeit mit der Gedankenentwickelung des Cartesius ins Auge, der auch von dem Zweifel an aller Erkenntnis ausgehend, wie Campanella, schliesslich in der unmittelbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins den festen Punkt für den Aufbau seines Systems fand. So werden wir weiter an die Gedankengänge der Kantischen Kritik erinnert, wenn wir Campanella's Argumentationen darüber hören, dass unser Wissen unvollkommen und beschränkt ist und die Dinge nicht erkennt, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Und schliesslich sehen wir in seinem „sentire est sapere" bereits das Prinzip Bacons und Lockes ausgesprochen, sodass Campanella also auch in gewissem Sinne als Vorläufer der Empiristen gelten darf.

---

der auch diesem Punkte gespendeten Lobsprüche des Mamiani p. 31: „parti adunque il Campanella dal dubbio metodico universale e in quatrordici capitoli eepose ordinatamente e con acutezza mirabilissima tutti gli argomenti dello scetticismo".

1) Vergl. Met. I prooem. p. 5: „quapropta novam condere Metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis etc.".

2) Dieser Bedeutung des C. hat schon Leibniz hohe Anerkennung gezollt, indem er sagt (opera philosophica, ed. Dutens, Genev. 1746 vol. VI p. 303): „Quid Cartesio in physicis, Hobbio in moralibus acutius? At si ille Baconi, hic Campanellae comparetur, apparet illos humi repere, hos maguitudine cogitationum, consiliorum, imo destinationum assurgere in nubes ac pene humanae potentiae imparia moliri. Illi ergo tradendis principiis, hi conclusionibus ad usum insignibus eliciendis meliores".

Indessen stehen diese verschiedenen Gedankenreihen ziemlich unvermittelt neben einander und gerade durch diese unverbundene Mischung heterogener Elemente erhält das System des Campanella sein Charakteristikum. Es zeigt in Anlehnung an Telesius und im Geiste der übrigen italienischen Naturphilosophen deutliche Hinneigung zum Sensualismus, gelangt aber nicht zu konsequenter Ausprägung desselben, sondern verquickt die sensualistischen Ausführungen in der Lehre von der mens und der ihr innewohnenden notitia innata mit rationalistischen Ansichten, die sich mit seiner Theorie vom natürlichen Erkennen nicht vereinigen lassen wollen[1]).

Ethik.

Campanella's Sittenlehre bildet den 2. Teil seiner Realis Philosophiae etc. Zu demselben hat er in den Disputationum etc. noch drei quaestiones (de summo bono, de libero arbitrio, de virtutibus) veröffentlicht, die sich aber mit dem Inhalt der Real. Philos. meist decken. Wir werden uns daher den hier gegebenen Ausführungen anschliessen und sie gegebenen Falls aus den quaestiones ergänzen[2]).

---

1) Baldacchini glaubt ihm deshalb auch „grande confusione e incertezza tra la ragione ed il senso" nachgewiesen zu haben (p. 116). Alessandro d'Ancona freilich findet die Widersprüche im System des C. nicht sowohl in der Aufstellung der Prinzipien, sondern vielmehr in der inkonsequenten Durchführung derselben und sucht deren Ursprung folgendermassen zu begründen: „imperocchè la rapidita del suo spirito, la caldezza del l'immaginazione e la stessa incertezza della strade che dovevasi imprendere, lo condussero bene spesso ad una certa contradizione, non però dei principi, in cui stette saldo, ma delli minori conseguenze". (a. a. O. p. LXIV.)

2) Wo bei den folgenden Zitaten die Stellen ohne Angabe des Werkes aufgeführt sind, ist stets Real. philos. pars II (Moralia) gemeint.

Noch mehr als seine Erkenntnislehre entbehrt die Ethik des wissenschaftlichen Zusammenhangs. Während die Darstellung sich anfangs auf die Erörterung prinzipieller Fragen, aber meist nur in oberflächlicher Kürze, richtet, ist der Besprechung der einzelnen Tugenden ein sehr breiter Raum gewidmet.

Wir halten es nicht für zweckdienlich, die Reihenfolge der Ausführungen Campanella's beizubehalten, sondern werden dieselben unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen und darstellen:

I. Das Ziel der Ethik.
II. Der Weg zum Ziel.

Schliesslich werden wir die zu Tage getretenen Ansichten einer kurzen Würdigung unterziehen.

I. Das Ziel der Ethik.

Campanella beginnt seine Darstellung mit einer psychologischen Einführung.

Indem wir auf unsere Einleitung zurückweisen, erinnern wir daran, dass Campanella dem aus corpus, spiritus, mens zusammengesetzten Menschen eine dreifache Thätigkeit des durch die Eindrücke der Aussenwelt hervorgerufenen Seelenlebens zuschreibt, das im potestativum, intellectivum (cognoscitivum), volitivum oder appetitivum ausläuft [1]).

Treten diese Kräfte in Beziehung zu den Objekten der Aussenwelt, so bildet den Gegenstand des potestativum das Mögliche und das Unmögliche; des cognoscitivum das Wahre und das Falsche; des appetitivum das Gute und das Schlechte [2]), Eine nähere Erklärung dieser auffallenden Bestimmungen giebt Campanella nicht. Aus

1) Real. phil. moral. p. 223. Es ist zu beachten, dass diese beiden Triaden inhaltlich nichts mit einander zu schaffen haben.

2) ib. p. 220.

dem potestativum entspringen dann die passiones im engeren Sinn, aus dem intellectivum die notiones, aus dem appetitivum die affectiones [1]).

Zu diesen drei passiven, d. h. durch die Aussenwelt angeregten Thätigkeiten der „Seele“ treten dann noch die ihr eigentümlichen operationes, sodass der Gesamtinhalt des Seelenlebens aus passiones im weiteren Sinn und aus operationes [2]) zusammengesetzt ist. Die Seelenvermögen treten jedoch bei keiner Handlung gesondert auf, sondern stehen in enger Wechselwirkung, „weil sie in Wurzel und Wesen eins sind wegen ihrer wesentlichen Identität“ [3]).

Welches ist nun das Ziel des menschlichen Handelns?

Sofern der Mensch seinem körperlichen Organismus nach den gleichen Lebensbedingungen unterworfen ist, wie die Tiere, unterliegt sein Handeln auch den in diesen wirkenden niederen Begierden. Durch seine Seelenthätigkeit aber unterscheidet sich der Mensch von den übrigen Kreaturen und ist dadurch befähigt, seine Handlungen über die Stufe der von äusseren Impulsen geleiteten Tiere hinaus zu freien, bewussten Thaten zu erheben, kurz all' seinem Thun selbständig eine Richtung, ein Ziel zu geben [4]). Alles Handeln ist nach Campanella's Aus-

---

1) ib. p. 220. 228. Diese Einteilung in passiones, notiones, affectiones wird von C. in schematischer Weise bis ins Kleinste durchgeführt. Doch können diese gekünstelten Definitionen ihrer Ordnung und Wertung nach hier ruhig übergangen werden, da ihnen weder ethische noch psychologische Bedeutung für die Folgezeit beigemessen werden kann.

2) In dieser Terminologie ist C. nicht ganz fest. Zuweilen braucht er die Verbindung affectiones et operationes, worin leicht ersichtlich aff. den passiones gleichbedeutend ist

3) Real. phil. mor. p. 220: „igitur quoniam non fertur animal ad obiecta, neque refugit ea ex solo potestativo, quia potest et non potest, nec ex solo cognoscitivo, quia scit aut nescit; nec ex solo volitivo, quia amat aut odit: sed ex omnibus hisce, quoniam sunt unum in radice et essentia per identitatem essentialem“.

4) ib. p. 221.

druck „entweder ein Weg zur Ergreifung eines zuvor erkannten möglichen Guten oder die Flucht vor einem zuvor erkannten möglichen Bösen“ [1]).

Worin aber besteht denn nun das höchste Gut, dessen Erreichung der Mensch sich vorsetzen soll?

Im Altertum wurde von verschiedenen Philosophenschulen bald die *ἀταραξία*, bald die *ἡδονή*, bald das *ὁμογουμένωςτῇ φύσει ζῆν*, bald die weisheitsvolle Spekulation als einziger Lebenszweck gepriesen; aber in einem von diesen Gütern allein kann Campanella nicht das höchste Gut erblicken, vereint können sie zur Glückseligkeit beitragen, nicht jedoch in der Vereinzelung [2]).

Darum kann er sich mit den Aufstellungen der antiken Philosophen nicht zufrieden geben, sondern sieht, wie sein Vorgänger Telesius, in der Selbsterhaltung das höchste Gut und letzte Ziel des menschlichen Handelns. Auch in der Natur, in Pflanzen und Tieren, ist die Selbsterhaltung als lebendiges Prinzip wirksam [3]); darum bewegt sich der Mensch ebenfalls auf dem Boden der Natur, wenn er sein Handeln nach der Beziehung zur Selbsterhaltung normiert. Diese Übereinstimmung seines ethischen Prinzips mit den Geboten der Natur betont Campanella öfter und legt auf sie hohen Wert.

---

1) ib. p. 221: „omnis operatio vel est via ad capiendum bonum praecognitum possibile: vel fuga mali praecogniti possibilis“. Vergl. das scholastische Prinzip: nihil appetimus nisi sub specie veri; nihil fugimus nisi sub specie mali.

2) Im Verlauf seiner Darstellung nimmt C. mehrfach Gelegenheit, sich mit diesen Ansichten auseinander zu setzen. Auch der Meinung der Römer, die nach Sallust in der gloria (Disput. Quest. mor. p. 2) oder in dem honor das höchste Gut gesehen haben, und den Macchiavellisten, die die dominatio als solche preisen, tritt er gelegentlich entgegen. Von den Epikuräern nimmt auch C. irrtümlich an, dass ihnen die sinnliche Lust als höchster Lebenszweck galt, und fertigt sie darum derb ab.

3) Real. phil. moral. c. I, 3. p. 232 ff.

Die Selbsterhaltung erstreckt sich aber auf das ganze Wesen des Menschen und auf alle Gebiete des Lebens. Sie wird nicht erreicht, wenn man allein äussere Güter und körperliches Wohlbefinden zum Ziel seines Strebens macht. Zwar verschliesst sich Campanella nicht der Anerkennung des Wertes, den irdischer Besitz und Gesundheit des Leibes für unsere Glückseligkeit bedeuten. Er weiss wohl, dass Reichtum zu einer behaglichen Lebensführung sehr viel beiträgt, dass durch Gesundheit und Stärke des Körpers wieder der volle Genuss des Reichtums bedingt ist, aber in diesen äusseren Gütern allein kann er nicht die wahre Glückseligkeit erblicken, weil sie den Wechsel der Zeit und den Zufällen des Schicksals unterworfen sind [1]).

Entsprechend der menschlichen Natur muss sich die Selbsterhaltung vielmehr auch auf das seelisch-geistige Sein des Menschen richten [2]). Freilich herrscht in den geistigen Eigenschaften und Bethätigungen der Menschen noch eine grössere Fülle und Abwechslung als in den körperlichen Bedürfnissen, und dieser Unterschied wird sich bei den Einzelnen selbstverständlich auch in ihrer verschiedenen Auffassung geistigen Wohlseins kenntlich machen, sodass sich hier keine allgemeinen Vorschriften aufstellen lassen, ein jeder wird nach seinen individuellen Anlagen sein geistiges Wohl zu fördern suchen. Aber schliesslich wird trotz aller Verschiedenheit der Wege doch von allen Menschen ein zweifaches Ziel erstrebt, das allen gleicherweise wertvoll ist. Dieses Ziel der geistigen Selbsterhaltung ist erstens das Ansehen, die Stellung unter seinen Mitbürgern und im Staate und zweitens die Wohlfahrt der Nachkommen [3]).

Wird diese secunda et tertia conservatio, wie sie Campanella später nennt, durch persönliche Verdienste,

---

1) ib. p. 235.
2) ib. p. 236.
3) ib. p. 232.

durch einen rechtschaffenen, tugendhaften Wandel erreicht, so kann dies Bewusstsein wohl ein Gefühl des Glückes erzeugen, aber schliesslich kann auch die Tugend und diese Art der Selbsterhaltung noch nicht das wahre Glück sein, sofern sie nur ein irdisches Zeichen vor Augen hat [1]).

Denn der Mensch hegt noch höhere, ewige Bedürfnisse in der Brust, die den Tugendhaften nicht nur antreiben, durch ein mustergiltiges Leben sich und seinen Nachkommen eine gute Stellung, ein gutes Andenken zu schaffen, sondern die ihn hinausheben über die Endlichkeit und zum Unendlichen, zu Gott hinführen [2]).

Und diese Gemeinschaft mit Gott ist die höchste Form der Selbsterhaltung, weil in ihr der Mensch keinen Mangel mehr leidet, keinem Übel mehr ausgesetzt ist [3]).

So finden wir also von Campanella als ethisches Prinzip, als höchstes Gut und letztes Ziel des menschlichen Handelns die Selbsterhaltung aufgestellt und zwar die Selbsterhaltung, welche in der Vereinigung des

---

1) ib. p. 236: „attamen quoniam virtus vitam aeterni in se non habet, sed aliunde illam optet, clarum est, non beare, sed ad bonum beans nos perducere". Mit diesen Worten wendet sich C. gegen die Lehre der Stoiker.

2) ib. p. 232. 234: „si ergo summum bonum est, cui nihil admiscetur mali, estque in se ipso perfectum, et nullius indigum et finis omnium affectionum et operationum, ita, ut qui illud habent, nihil optent amplius . . ." consequens est, ut Deus sit summum bonum et non proprium esse nostrum, indignum tot bonis et admistum tot malis, cuius possessio non beat, nisi summo bono inhaereat, a quo fluit". Vergl. Disput. Moral quaest. p. 15 ff. Auf den Nachweis der Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott auch nach dem Tode verwendet C. grosse Mühe. Es kann aber nicht unsere Aufgabe sein, seinen Argumentationen hier bis ins Einzelne nachzugehen.

3) Dieser Abzweckung der Selbsterhaltung entspricht es auch, wenn C einmal im ausdrücklichen Gegensatz zu Telesius als höchstes Ziel der Ethik die aeterna tranquillitas bezeichnet (Met. I p. 26), vergl. Felici p. 126.

körperlichen, geistigen und ewigen Wohles die vollkommene Glückseligkeit verbürgt [1]).

Diese Festsetzung einer dreifachen Richtung der Selbsterhaltung steht in vollkommer Übereinstimmung mit der Psychologie Campanella's, in deren Dreiteilung des Menschen in corpus, spiritus (= anima sentiens), mens bereits die Grundlagen für die Bestimmung des ethischen Handelns gegeben sind. Dieser Parallelismus mit der Psychologie liegt völlig auf der Hand und ebenso die Verwandtschaft mit der Erkenntnistheorie, indem das durch den spiritus erworbene natürliche Erkennen in engster Beziehung steht zu dem auf geistige Ausbildung, geistige Güter gerichteten Selbsterhaltungsstreben, und indem andrerseits das in der mens verborgene, angeborne Wissen vom Unendlichen auf das höchste Ziel des menschlichen Handelns, die Vereinigung mit Gott, hinführt.

Somit ist die Harmonie in den Einteilungen der Psychologie, der Erkenntnistheorie und Ethik Campanella's nicht zu verkennen.

II. Der Weg zum Ziel.

A. Der Begriff der Tugend.

Mit der Aufstellung der Selbsterhaltung als Norm des menschlichen Handelns sind zugleich die Begriffe gut und böse bestimmt.

---

1) Real. Phil. Moral. p. 236: „qui autem dicunt, omnium bonorum corporis, animi et fortunae statum aggregatione perfectum esse felicitatem, rectissime loquuntur de conservatione in nobis, in filiis et in fama et in deo simul loquentes. at quoniam deficiunt omnes conservationes praeterquam in Deo, sunt omnes ad Deum dirigendae. ita quod homo non sibi vivat, sed Deo; non generet filios, nisi Deo; nec amicos et honores colat nisi in Deo: nec scientias et virtutes, nisi ut adipiscatur Deum, quantum possibile est: in quo est eminenter status omnium bonorum aggregatione perfectus". Vergl. Disput. moral. quaest. p. 22. 58.

Was der Förderung des leiblichen, geistigen und ewigen Lebens dient, ist nützlich, was sie hindert, schädlich; und im Grunde ist dann zugleich das Nützliche auch gut, das Schädliche auch böse. Aber nicht bei allen Handlungen entscheidet die Nützlichkeit oder Schädlichkeit über ihren moralischen Wert.

Mit den Prädikaten des Nutzens und Schadens lassen sich wohl die Handlungen der Tiere und der Menschen mit unentwickeltem Verstande beurteilen; der Begriff des Moralischen tritt jedoch erst auf der Stufe des freien Handelns ein. So können also die unüberlegten Thaten kleiner Kinder noch nicht gut oder böse genannt werden, solange ihre „Seele" nicht von der Gebundenheit zur Freiheit durchgedrungen ist und den Unterschied von gut und böse noch nicht kennt. Erst „wenn die Seele anfängt, von den Beschäftigungen des körperlichen Organismus entlastet zu werden und den „Geist", dem sie eingewickelt ist, leiten zu können und zwischen dem wahrhaft und nicht wahrhaft Guten zu unterscheiden" [1]), kann an das Handeln ein sittlicher Massstab gelegt werden. Zumeist kommt dieses Bewusstsein innerhalb sieben Jahren zum Durchbruch, bei manchen früher, bei manchen später. Vor diesem Auftauchen des Verstandes, das mit dem Wachstum der inneren Freiheit Hand in Hand geht, muss jedes Vergehen als natürliche Verfehlung beurteilt werden [2]).

Und auch bei manchen Handlungen der Erwachsenen lässt sich nicht ohne Weiteres der Massstab des Guten und Bösen anwenden. Da die Thaten des Menschen seinen drei Seelenfähigkeiten unter ungleicher Beteiligung derselben entspringen, so können sie, solange sie der

---

1) Real. phil. moral. c. I, 2. p 227: „quando mens incipit fabricae corporae negotiatione exonerari et spiritum, cui involuta est, posse regere ac discernere inter bonum verum et non verum".

2) ib. „infantes, qui . . . exorbitant a vivendi regula, non delinquunt moraliter, sed naturali quodam modo".

Grundkraft, dem potestativum, unterstehen oder vom intellectivum in Erwägung genommen werden, nicht sittlich beurteilt werden. Ebenso können schädliche Handlungen, die im augenblicklichem Affekt, unter der Kraft eines Naturtriebes, ohne voraufgegangene Überlegung geschehen, nicht als böse bezeichnet werden, sondern als natürliche Verfehlungen. Erst wenn die Thaten durch das volitivum planvoll beabsichtigt werden und zur bewussten Ausführung kommen, unterliegen sie der moralischen Wertung [1]). Übrigens ist Campanella bei der Entwicklung der vorstehenden, durchaus nicht selbstverständlichen Gedanken häufig unklar, wie ja auch sonst, und namentlich lässt er gerade bei wichtigen Punkten ein näheres Eingehen vermissen, sodass sich der Leser aus abgerissenen Bemerkungen nur ungewisse Vorstellungen von der Meinung Campanella's machen kann.

Moralisch heisst schliesslich ein Handelnder oder eine Handlung deshalb, quod generat in nobis morem vivendi i. l. modum et rationem pro consuetudine tenendam nobis nobiscum et cum aliis nostris et cum re publica et cum Deo et cum rebus, quarum indigamus [2]).

Nun befindet sich aber der Mensch in einer ewigen Strömung und Gegenströmung von Affekten, die ihn zu hindern suchen, einen solchen mos vivendi anzunehmen.

---

1) ib. c. I, 1. p. 226: „igitur virtus voluntario perficitur et vitium moraliter. antequam non ad voluntatem passio et operatio perveniant, sint naturales probitates et improbitates, merito et poena carentes. cum vero ad voluntarium accesserint, sint morales et non carent". c. I, 2. p. 227: „igitur non sola potestas et intellectus peccant naturaliter et bene operantes, sed etiam voluntas, quando per modum naturae fertur. eodemque modo dicimus, quod peccatum morale non est in prima volitione, quando voluntatis actus manat a potentia et sapientia. sed in secunda et illo in tempore, quo iam didicit homo malum esse bono mistum, nec perinde capessendum, quicquid boni offertur placitique, sed examinandum, an in eo lateat malum". C. unterscheidet also den Naturtrieb, die prima volitio von der secunda, dem überlegten Wollen. Vergl. auch p. 228.

2) ib. p. 226.

Will er ihrer Herr werden, so muss er seine regellosen Triebe in Zucht nehmen, seinen Willen unter den Gehorsam des Verstandes beugen, sein Handeln nach Regeln ordnen. Diese Regeln, der einzige Weg, um das wahre Gute sicher zu erlangen und das wahre Übel zu fliehen, sind die Tugenden[1]).

Die Tugend ist also nicht ein durch öftere Handlungen erworbener habitus, wie Aristoteles will; denn bevor der habitus erworben wird, muss man durch Tugend affectio und operatio regeln, sodass jeder einzelne Akt schon tugendhaft ist[2]). Die Tugend ist auch nicht eine passio posito in mediocritate[3]); auch keine puritas, wie Telesius meint, da diese auch natürlicher Besitz sein kann; schliesslich auch kein Wissen, wie die Stoiker behauptet haben[4]). Vielmehr ist die Tugend regula et decretum ab intellectivo inventum in se vel extra se in aliis, a volitivo acceptatum, a potestativo imperatum et executioni, prout licet, mandatum et operatione declaratum ac illustratum[5]).

Das Gegenteil der Tugend, das Laster, ist eine „Ungeheuerlichkeit der Affektionen und Handlungen, die zum

---

1) ib. p. 223: „virtus est passionum regula, notionum et affectionum animi et operationum ad certe acquirendum verum bonum et fugiendum verum malum".

2) ib. p. 223. Wie überhaupt öfter, so ist auch hier C. in seiner Polemik gegen Aristoteles wenig glücklich. Der ganze Unterschied zwischen ihm und A. läuft darauf hinaus, dass A. die Tugend als Gesinnung, C. als Akt betrachtet. Dabei aber erkennt zweifellos auch A. jeder einzelnen zur ἕξις führenden guten Handlung das Prädikat „tugendhaft" zu, während sich Campanella andererseits selbst dem Standpunkt des A. durch seine oben angeführte Definition des mos vivendi als Ergebnis der einzelnen moralischen Handlungen unverkennbar annähert.

3) ib. p. 224. Mit dieser Erklärung steht freilich die spätere Definition der Tugenden als Mitteldinge zwischen zwei Extremen im Widerspruch. Vergl. p. 239.

4) ib. p. 224. 225.

5) ib. p. 223. 225. Vergl. Disput. Moral. quaest. p. 45.

Übel als wie zum Guten treibt". Das Laster ist charakterisiert als eine freiwillige Schlechtigkeit, während die Möglichkeit, gut zu handeln, gegeben war. Ist eine schädliche Handlung aus Unwissenheit oder aus Zwang hervorgegangen, so ist sie ein natürliches Vergehen, das nicht strafbar ist. Erst eine Handlung, die sich als eine Verachtung des Besseren, als ein freiwilliger und zuvor erkannter Missbrauch des Guten dokumentiert, kann als peccatum gelten. So ist also das Laster eine impotentia ad melius, sed voluntaria [1].

Hier erhebt sich nun aber die wichtige Frage, ob der Mensch überhaupt frei handeln könne?

In Übereinstimmung mit seinen psychologischen Ansichten, die der mens zwar für die Erkenntnis der Aussenwelt Abhängigkeit zuerkennen, ihr aber das Unendliche als ausgedehntes Gebiet freier, eigener Thätigkeit überlassen, bejaht Campanella diese Frage auf das Bestimmteste [2]. Er erklärt für frei denjenigen, „der über sich selbst entscheiden kann und auf eignen Trieb wollen und nicht-wollen, und nicht auf fremden, und durch sich den Akt des Wollens und Wissens hervorlocken kann, auch von den Objekten nicht angetrieben". Tiere und Kinder sind freilich der Einwirkung der Dinge völlig unterworfen, von deren Verfolgung oder Meidung sie nicht abstehen, ausser wenn sie von anderen stärkeren Objekten angezogen oder durch aktive Gründe getrieben werden. Der Erwachsene aber lockt aus eigener Kraft Vernunftschlüsse hervor, etwas zu verfolgen oder davon abzustehen [3]. So folgt er, wenn sich ihm mehrere Güter

---

1) Real. phil. mor. p. 223.

2) Met. XVI, c. VII, 1. p. 210: „corpus et spiritus vera libertate carent, sed prout afficiuntur, operantur. mens vero divina particula est potens repugnare pravis passionibus a spiritu provenientibus, nisi hic penitus insanus sit . . . mens libera est et potest gubernare totum hominem". Disput. Quaest. phys. p. 109: „mens adeo libera est, ut spiritui divino etiam resistat".

3) Real. phil. mor. p. 230. Disput. Mor. quaest. p. 26.

darbieten, dem besseren; wenn aber die Güter gleich waren, erwägt er bei sich, was denn zum Besseren neige. In dieser Erwägung jedoch ist er völlig frei [1]) und kann auch dem geringeren Gute folgen, weil er es selbst als das grössere betrachtet. Darum ist der Mensch beim Wollen oder Nichtwollen völlig frei, nicht aber beim Ausführen und Leiden [2]).

Infolge seiner Freiheit vermag der Mensch daher auch seinen Affektionen entgegenzutreten, sie durch seinen Verstand in Zucht zu nehmen und die Forderungen der Tugend zu verwirklichen zu suchen.

B. Die einzelnen Tugenden.

Die Beschreibung und Erörterung der einzelnen Tugenden nimmt bei Campanella den breitesten Raum der Darstellung ein. Wir können ihm natürlich hier nicht in allen seinen Gedankengängen folgen, sondern werden uns darauf beschränken, nur das Wichtigste aus dem reichen, aber sonst ziemlich bedeutungslosen Stoff auszuwählen.

Campanella teilt in einer Übersicht die Tugenden erstlich in drei Gruppen, welche durch ihre Stellung zu den drei Fähigkeiten des potestativum, intellectivum, appetitivum ihre Unterscheidung erhalten. Diese Gruppierung behält er jedoch bei der speziellen Ausführung nicht bei, sondern verfährt nach dem zweiten Unterscheidungspunkte, welcher durch das Verhältnis der Tugenden zum Endzweck des Handelns, der conservatio, gegeben

2) Disput. Quaest. phys. p. 543: „si homo non haberet liberum arbitrium, non differret a bruto per rationem solam“. [homo] „liber est ante deliberationem et post“. Disput. Moral. quaest. p. 27.

3) Real. phil. mor. p. 229. Met, XVI, c. VII, 1. p. 210. 212.

ist[1]). Daneben erwähnt er dann noch eine Einteilung der Tugenden nach den Objekten, auf welche sie sich richten; und schliesslich eine vierte Unterscheidung ex principatu. „nam ex fortitudine, prudentia et sanctitate omnes suboriuntur simpliciter". Zugleich bestimmt er im Widerspruch mit seinen früheren Ausführungen die Tugenden als Mitteldinge zwischen zwei Extremen[2]).

Darnach tritt Campanella in eine eingehende Besprechung der einzelnen Tugenden ein, erklärt ihr Wesen und erläutert ihre Beziehungen zu dem von ihnen aufgestellten Prinzip. Daran knüpft er dann meist eine kurze Charakterisierung der entgegengesetzten Laster; manchmal lässt er letztere auch fort, wenn sie sich aus den aufgeführten Tugenden ergeben.

Campanella beginnt mit der sanctitas, die ja bei seinem ethischen Prinzip der Selbsterhaltung, welche in der Richtung auf das Ewige die höchste Stufe erreicht den ersten Rang unter den Tugenden einnehmen muss. Die sanctitas trägt ihren Namen, „weil sie uns heiligt, d. h. rein und lauter macht von der Befleckung durch geringwertige Zwecke, deren Affekte und schlechten Werke, und weil sie unverbrüchlich festsetzt, dass Gott unser Ziel sei, weil sie alles auf den richtet, von dem wir sind" [3]).

Ihr Gegenteil, die Richtung des menschlichen Strebens auf nichtige Dinge, auf falsche Götzen, muss als eine perversitas des menschlichen Geistes aufgefasst werden[4]).

Der sanctitas, als der Pflicht gegen Gott, entspricht auf menschlichem Gebiet die probitas, auch bonitas oder

---

1) Real. phil. moral. p. 239: „secundo partiuntur circa modos conservandi, qui est finis. nam aliae nos in nobis . . . aliae in filiis . . . aliae in amicis . . . aliae in deo". Diese Einteilung entspricht, wie leicht ersichtlich seiner Stufenfolge der Selbsterhalt ng in se, in filiis et in fama, in Deo.

2) ib p. 239.

3) ib. c. II, 1. p. 241. Vergl. Disput. Moral. quaest. p. 58.

4) Real. phil. mor. p. 243.

rectitudo genannt, welcher von den Alten nach C. noch kein Name gegeben war [1]). Sie umschliesst die rechte, gebotene Eigenliebe, die in der Rücksicht auf leibliche und geistige Güter sich bethätigt und somit auch die rechte Beziehung zu den Mitmenschen herstellt. Letztere geht unter Umständen bis zur Verleugnung des eigenen Interesses; doch wird der augenblickliche Verlust an eigenem Nutzen durch das Gefühl der Wohlgefälligkeit vor Gott aufgewogen [2]). Dies Verhalten heisst pietas, wenn es sich auf Eltern und Vaterland richtet, dilectio als Gattenliebe, caritas gegen die Nachkommen [3]).

Nachdem Campanella so die Tugend in die beiden Hauptrichtungen auf die ewige und irdische Selbsterhaltung als sanctitas und probitas auseinandergelegt hat, erklärt er, dass zur Erreichung dieses Endzweckes natürlich das Wissen um die Mittel zum Ziel wichtig sei. Den Geistestrieb, welcher sich die Erforschung der Mittel angelegen sein lässt, benennt er studiositas. Derselbe kann ausarten und zur curiositas werden, welche aber noch besser ist, als die Gleichgültigkeit, die sich um keine Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen kümmert [4]).

Die Verwertung der durch Eifer und Wissbegierde erworbenen Kenntnisse für das praktische Leben besorgt die prudentia [5]), die dem Menschen zugleich die moralische Erkenntnis verleiht, wodurch er sich selbst erkennt und sieht, wie er zur Erreichung des Zweckes handeln muss [6]). Im Gefolge der Klugheit stehen die Wachsamkeit

1) ib. p. 245.

2) ib. In diesen Worten Campanella's ist nach seiner ganzen Auffassung nicht etwa ein Beweis lohnsüchtiger Tugendübung zu sehen, wie schon aus den folgenden Sätzen erhellt: nunquam homo perdit, si in virtute lucratur. si autem in ipsa perdit, nunquam lucratur, etiamsi mundi dominus fiat". p. 246.

3) ib. p. 246.

4) c. III. art. I. p. 249.

5) c. III. art. II. p. 250.

6) c. III. art. II. p. 252.

(vigilantia) und geistige Zucht (disciplinabilitas), welche das eigene Ich und andere Dinge am besten erkennen lehrt und nicht zu Prahlerei und zum Besserwissenwollen führt, sondern zur Bescheidenheit im Wissen [1]).

Für die Erhaltung des Lebens reicht aber die prudentia allein nicht aus, wenn sie nicht mit der solertia gepaart ist, welche die Kräfte der Natur dem Menschen unterwerfen hilft, ihm Hilfsmittel zur Hand giebt, das Leben angenehmer und bequemer zu gestalten. So ist die solertia die Schöpferin der Künste geworden imprimens materiei eas ideas, quas mens humana excogitat in naturalibus ideatis a Deo rebus inspectando [2]).

Es folgt nun die Besprechung einzelner Tugenden und ihrer Gegensätze, welche sich auf die leibliche und wirtschaftliche Ökonomie beziehen; so die moderatio [3]), liberalitas, sobrietas [4]). Daran anschliessend erörtert Campanella einzelne Eigenschaften, welche die Akte und Affekte des Handelns begleiten [5]), nämlich die virilitas, spes et fiducia, alacritas, strenuitas, longanimitas, cunctatio, perseverantia, diligentia, comprehensio, zelum et securitas, tolerantia, fortitudo, dominium et ius, exercitium [6]).

Während die vorstehenden Tugenden der eigenen Selbsterhaltung des Handelnden dienen, sorgt er durch die castitas für die secunda conservatio, nämlich in den

---

1) c. III, art. IV. p. 254.

2) c. III, art. V. p. 255.

3) c. III, art. VI, p. 260. Die moderatio nennt er eine nobilis virtus, philosophorum propria, qui sui probitate contenti, non in re externa ponunt felicitatem, sed in seipsis coram Deo.

4) a. a. O. c. IV, art. I, II, III. p. 260—264.

5) c. V. p. 265 ff.

6) c. V, art. I—XII. c. VI. c. VII. p. 265—279. Darnach schildert C. verschiedene Krankheiten in ihren Erscheinungen, deren Einfügung in die moralia ganz unmotiviert erscheint.

Kindern. Bei dieser Gelegenheit erörtert C. zugleich die bei Eheschliessungen massgebenden Grundsätze [1]).

In einer dritten Gruppe fasst Campanella schliesslich die Tugenden zusammen, welche der tertia conservatio, quae est in fama, dienen [2]). Der näheren Ausführung stellt er den Grundsatz voran: quod tibi recte vis, velis, faciasque aliis; quod tibi non vis, alteri ne feceris. Diesen Grundsatz verwirklichen die drei Tugenden benevolentia, beneloquentia, beneficentia.

Die benevolentia ist die Regel, das Wohlsein anderer zu wünschen, nicht so weit es uns selbst, sondern ihnen gut ist; sonst wäre der Wunsch von der Eigenliebe diktiert. In der That ist Wohlwollen oft nur ein Ausfluss des eigenen Interesses, so z. B. gegen Arme und Elende, deren abstossenden Anblick man durch Wohlthun beseitigen will. „Die benevolentia macht aber alle Menschen zu Freunden“ [3]).

Die beneloquentia muss in Leutseligkeit, gewählter Sprache, Wahrhaftigkeit, Zutrauen und rogatio zum Ausdruck kommen [4]). Hierbei ist der Standpunkt Campanella's bezüglich der Geltung der Wahrscheinlichkeit bemerkenswert. Er erkennt die Pflicht der Wahrheit nicht bedingungslos als bindend an, sowohl im eigenen, als im Interesse anderer. Namentlich entschuldigt er das mendacium officiosum, welches der Arzt dem Kranken, der Erwachsene dem Kinde gegenüber anwenden darf. Auch die Scherzlüge verurteilt er nicht ohne Weiteres. Im Falle der öffentlichen Zeugnisablegung stellt er den Grundsatz auf: praeter juris ordinem nemo tenetur fateri

4) c. VIII. p. 292.

1) c. IX, p. 294.

2) c. IX, art. I. p. 295.

3) c. X, art. I—VI, p. 298—310. Der nicht im klassischen Sinn gebrauchte Ausdruck rogatio lässt sich treffend durch ein deutsches Wort kaum wiedergeben. Gemeint ist die, für den Stolz ja nicht ganz leichte, Kunst, einen Anderen in bescheidener Weise um etwas zu bitten.

verum [1]). Im Zusammenhang damit erklärt er sich auch gegen die Unverbrüchlichkeit des Eides. Derselbe braucht nicht gehalten zu werden, wenn eine sonst entstehende üble That dadurch verhindert werden kann.

Die beneficentia ist die schwerste von den drei sympathischen Tugenden. „facile est bene loqui et bene velle amicis, sed cum ad bene facere, prout oportet, venimus, hic opus hic labor“. Und doch lässt es sich leicht darthun, dass eigentlich der Wohlthäter dem Empfänger mehr schulde, als dieser ihm, denn das Gefühl über eine gute That beglücke, beatius dare quam accipere [2]).

Den Schlussstein in Campanella's Aufbau der Tugenden bildet die sublimitas, die auch magnanimitas oder generositas genannt werden kann. Sie bedeutet die Erhabenheit der Gesinnung, welche an dem Bewusstsein des eigenen Wertes sich genügen lässt, nicht nach unverdienten Ehren und Auszeichnungen, nach Besitz und Geld trachtet, wiewohl sie auch die Anerkennung durch edle Menschen nicht von der Hand weist [3]). Ihren höchsten Zweck aber sieht die sublimitas in der Richtung des ganzen Lebens auf Gott; darum tritt sie auch dem Nächsten liebevoll entgegen, denn sie lebt nicht für sich, sondern glaubt sich der ganzen Welt verpflichtet [4]). Wenn sie verletzt wird, so sucht sie sich nicht zu rächen, weil die Beleidigungen und Schmähungen machtlos von ihr abprallen, ja sie vergilt Übles mit Gutem und überwindet die feindseligen Gemüter durch humanitas.

---

1) c. X, art. IV, p. 304.

2) cap. XI, art. II, p. 313 ff.

3) cap. XVII, p. 355. 356. 360: „curat igitur colitque tantum propriam excellentiam, gaudens illa, quam intus possidet, puritate; vultque honoratam ab aliis ipsam videre tamquam resplendentem Dei imaginem. cuius testes veros exhibebit operationes perpetuo bonas sibi ac toti hominum generi“.

4) c. XVIII, p. 357.

In diesem Umfange ist in der That die sublimitas der Inbegriff aller Tugenden, der apex virtutum[1]), die Tugend κατ᾽ ἐξοχην.

III. Zur Würdigung der Sittenlehre des Campanella.

In dem Vorworte ist bereits darauf hingewiesen worden, dass fast alle Bearbeiter der Lehren Campanella's seine Sittenlehre entweder gänzlich übergangen oder mit einigen Zeilen abgethan haben. Das einzige Lob der Ethik, das uns zu Gesicht gekommen ist, stammt aus Adami's Feder, der in seiner Vorrede zu Campanella's „prodromus philosophiae instaurandae" p. 12 sagt: Moralia (Campanella) concinnius quam Telesius digessit.

Es ist allerdings begreiflich, dass der Ethik des Campanella keine solche Beachtung geschenkt worden ist, wie den anderen von ihm behandelten Disciplinen, namentlich seiner Erkenntnislehre; denn den Wert und die Bedeutung, welche dieser zuerkannt worden sind, kann die Ethik für sich nicht in Anspruch nehmen; immerhin aber hätte es wohl zur Vervollständigung des Bildes von Campanella gehört, auch seinen ethischen Ansichten einen längeren Blick zu gönnen. Für unsern Zweck glaubten wir die Besprechung der Moralphilosophie schon darum nicht entbehren zu können, da sie als Ergänzung der Erkenntnistheorie nach der praktischen Seite hin ein wichtiges Glied in der ganzen Weltanschauung Campanella's bedeutet, und diese es denn doch wohl letztlich gewesen ist, welche unsern Comenius in nähere Beziehung zu Campanella gebracht hat. Andererseits hielten wir es nicht für nötig, in das Detail der Ethik näher einzugehen, als geschehen ist, obwohl gerade hierauf von Campanella grosse Mühe verwandt worden ist.

---

1) Diese Bezeichnung giebt C. der sublimitas in der Ueberschrift des 17. Kapitels p. 351.

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die ethischen Ausführungen Campanella's, so werden wir uns jederzeit vor Augen halten müssen, dass wir sie freilich nicht mit unseren heutigen Anforderungen messen dürfen. Zweifellos ist namentlich der grundlegende Teil, der die Vorfragen der Ethik behandeln musste, dürftig ausgefallen, und auch in den Einzelfragen wird tieferes Eindringen oft vermisst werden. Darin können wir diese Moralphilosophie nicht einmal neben die grossen Systeme des Mittelalters, etwa eines Thomas von Aquino stellen. Wenn wir aber von diesen Mängeln absehen, die z. T. aus der Zeit und den augenblicklichen Umständen des Verfassers ihre Erklärung finden, so müssen wir hier noch einmal anerkennen, dass Campanella sein ethisches Prinzip, die Selbsterhaltung in ihrer dreifachen Ausprägung, in völliger Harmonie mit seiner Psychologie und Erkenntnistheorie aufgestellt hat. Die naturalistische Position, die er von seinem Vorgänger Telesius übernommen hat, findet sich wie in der Erkenntnistheorie so in der Ethik wieder, und es ist eine Wirkung derselben, wenn er häufig auf die Naturgemässheit seiner Norm des Handelns besonderes Gewicht legt und ihren Wert andern Anschauungen gegenüber stark betont. Aber seine Ethik zeigt auch wieder den schon in der Erkenntnistheorie hervorgetretenen Gegensatz zu Telesius, der in der Lehre von der mens und ihrer notitia indita begründet, hier der Lehre des Campanella jenen mystischen Zug verleiht, welcher alles menschliche Handeln in die Gottheit, das Unendliche einmünden und in ihr zur Ruhe kommen lässt.

Wenn also Ritter[1]) die sittlichen Ansichten Campanella's roh genannt hat, weil sie sich nur an die Forderungen der Natur binden, nur in den natürlichen Schranken die Bethätigung des menschlichen Handelns

---

1) Ritter, Gesch. der Philos. 10. Teil p. 57.

zulassen, aber dem Menschen keinen Fortschritt aus eigner Kraft gestatten wollen, so will uns dieses harte Urteil doch nicht gerechtfertigt erscheinen. Allerdings erhält die Selbsterhaltungslehre manchmal einen stark utilitaristischen Anstrich, aber andererseits dürfen wir doch nicht vergessen, dass Campanella dem unberechtigten Egoismus scharf entgegentritt und das Wohl der Einzelnen nur in Einklang mit dem Wohl der Gesamtheit verfolgt wissen will. Und ausserdem soll sich die Selbsterhaltung ja nicht bloss auf das physische Leben richten, sondern und vornehmlich geistige, ewige Interessen pflegen. Dass sich hierbei das menschliche Handeln in den von der Natur gesteckten Grenzen bewegen soll, ist den realen Verhältnissen entsprechend und für einen Empiriker, wie Campanella, selbstverständlich, dürfte ihm aber doch nicht den Vorwurf der Rohheit in seinen Ansichten zuziehen.

Während man Campanella in der Aufstellung seines ethischen Prinzips keinerlei Schwanken und Unsicherheit vorhalten kann, lässt sich dies für seine Tugendlehre nicht ebenso behaupten. Er polemisiert gegen den Tugendbegriff des Aristoteles, der Stoiker, des Telesius, aber schliesslich vermag er selbst keine Definition zu geben, die nicht eine starke Verwandtschaft mit den abgelehnten Anschauungen hätte. Er verwirft die Charakterisierung der Tugend als Wissen, aber sein eigener Tugendbegriff zeigt einen hervorstechend intellectualistischen Zug; er bekämpft ohne Glück die Formulierung des Aristoteles und sieht sich schliesslich genötigt, derselben doch wesentliche Zugeständnisse zu machen.

So zeigt er in der Feststellung des Tugendbegriffs wenig Klarheit und Konsequenz, die sich auch in seinen Gedanken über die Entstehung der Tugend kundgiebt. Er spricht häufig von dem Streit des Verstandes mit dem Willen um die Vorherrschaft beim Handeln und bald neigt sich seine Ansicht dem Intellektualismus, bald wieder

dem Voluntarismus zu, aber zu einer strikten Entscheidung kann er sich nicht durchringen. Auffallend ist dabei, dass er trotz des theologischen Charakters seiner Ethik nirgends auf die Frage der Erbsünde und ihrer Bedeutung für die Ethik eingeht.

Sind schon die Erörterungen Campanella's über Wesen und Entstehung der Tugend nur wenig eindringlich, so trifft dies noch in stärkerem Masse bei seinem Freiheitsbegriff zu. Er ist in dieser Frage völlig eins mit der herrschenden Ansicht seiner Zeit. Er verficht mit Eifer die Freiheit des Menschen, zwischen zwei Möglichkeiten wählen zu können; aber er lässt diese Wahl bedingt sein durch das grössere und geringere Interesse, durch den subjektiven Wert des treibenden Grundes. Er weiss wohl, dass je nach der individuellen Veranlagung dem Einen wertvoll erscheint, was ein Anderer für wertlos hält, dass deshalb die Überlegung des Einen Gründen zugänglich ist, von denen der Andere sich unabhängig fühlt; aber von einer Einsicht in das eigentliche Problem der Willensfreiheit findet sich bei ihm noch keine Andeutung.

Was die Besprechung der einzelnen Tugenden bei Campanella betrifft, so halten wir es für überflüssig, derselben kritisch näher zu treten. Befremdlich aber erscheint uns, dass er bei seinen Einteilungsprinzipien gar nicht der Vierteilung der griechischen Philosophen und der Ergänzung derselben durch die drei theologischen Tugenden gedenkt, wie sie doch der scholastischen Wissenschaft geläufig war. Seine etwas laxe, aber den Thatsachen Rechnung tragende Stellung gegenüber der absoluten Geltung der Wahrheit ist bereits oben berührt worden. Hervorgehoben sei hier noch, dass er einen Fortschritt über seinen Vorgänger Telesius auch insoweit bedeutet, als er der individuellen Praxis mit grösserem Nachdruck die sozialen Pflichten entgegenhält, wie er denn niemals müde wird, zu betonen, dass der Mensch durchaus ein sociabile

animal sei und daher die eigenen Interessen stets dem Gemeinwohl unterordnen müsse [1]).

Fassen wir nun unser Urteil zusammen, so lautet es dahin, dass Campanella auf dem Gebiete der Ethik dieselben Anschauungen aufbaut, die sich schon in seiner Psychologie und Erkenntnistheorie geltend gemacht haben. Nach der einen Seite ist sein System charakterisiert durch die ausgesprochene Neigung zum Naturalismus, auf der anderen Seite sind seine Ideen durch einen stark theologischen, mystischen Zug beeinflusst [2]). So entbehren seine Ausführungen der Konsequenz nach beiden Richtungen hin und hinterlassen dem Betrachter den Eindruck der Inkohärenz und mangelnder Abgeschlossenheit.

---

1) Met. XVI, c. VII, 1. p. 211a. „hominem sociabile animal esse, natura facit et iubit et cogit esse". Der Ausdruck sociabile animal ist offenbar Aneignung des aristotelischen ζῶον πολιτικόν. Real. phil. Moral. p. 306: „nemo ita sibi sufficiens est, quin aliorum ope indigeat, nec si rex sis; imo quo maior in politica, eo indigentior ... p. 307: „omnis homo omni homini amorem debet et beneficium".

2) Felici (1895) p. X: „tutta la sua filosofia ha un intonazione religiosa".

Während des Druckes vorliegender Arbeit ist die Leipziger Dissertation F. von Kozlowski's, Erkenntnislehre Thomas Campanella's, erschienen, die nicht mehr benutzt werden konnte.

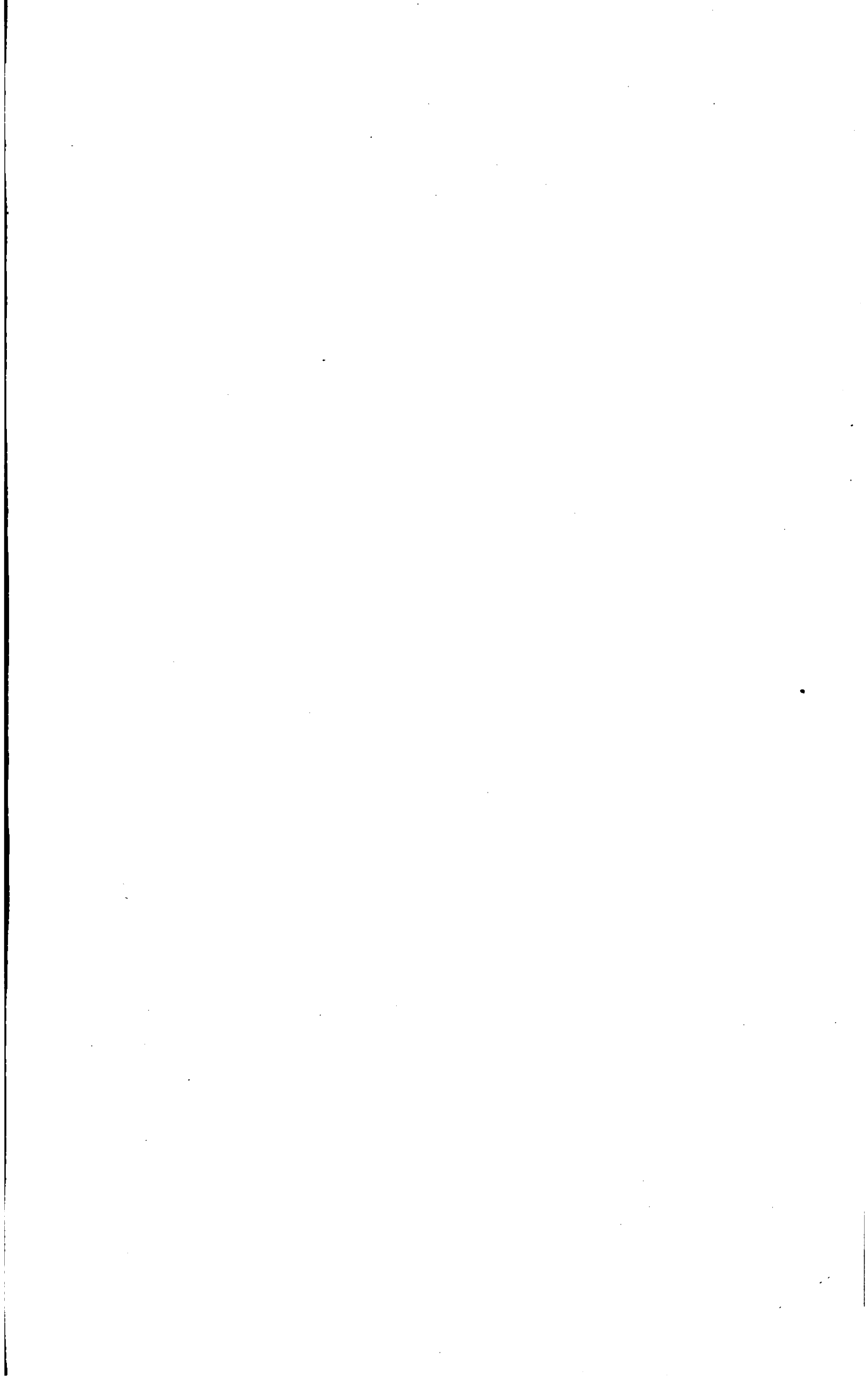
Inhalt.

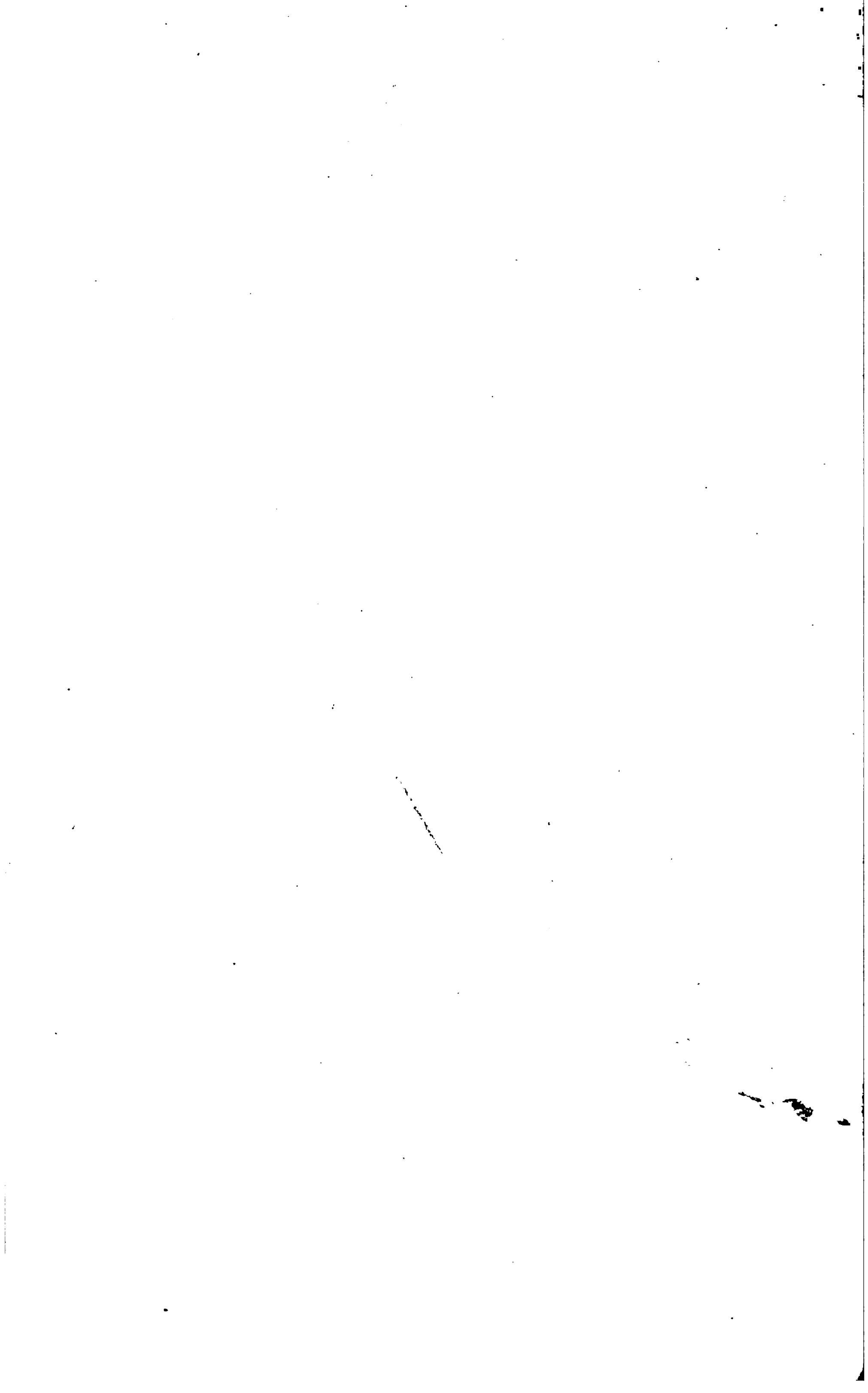
Vita.

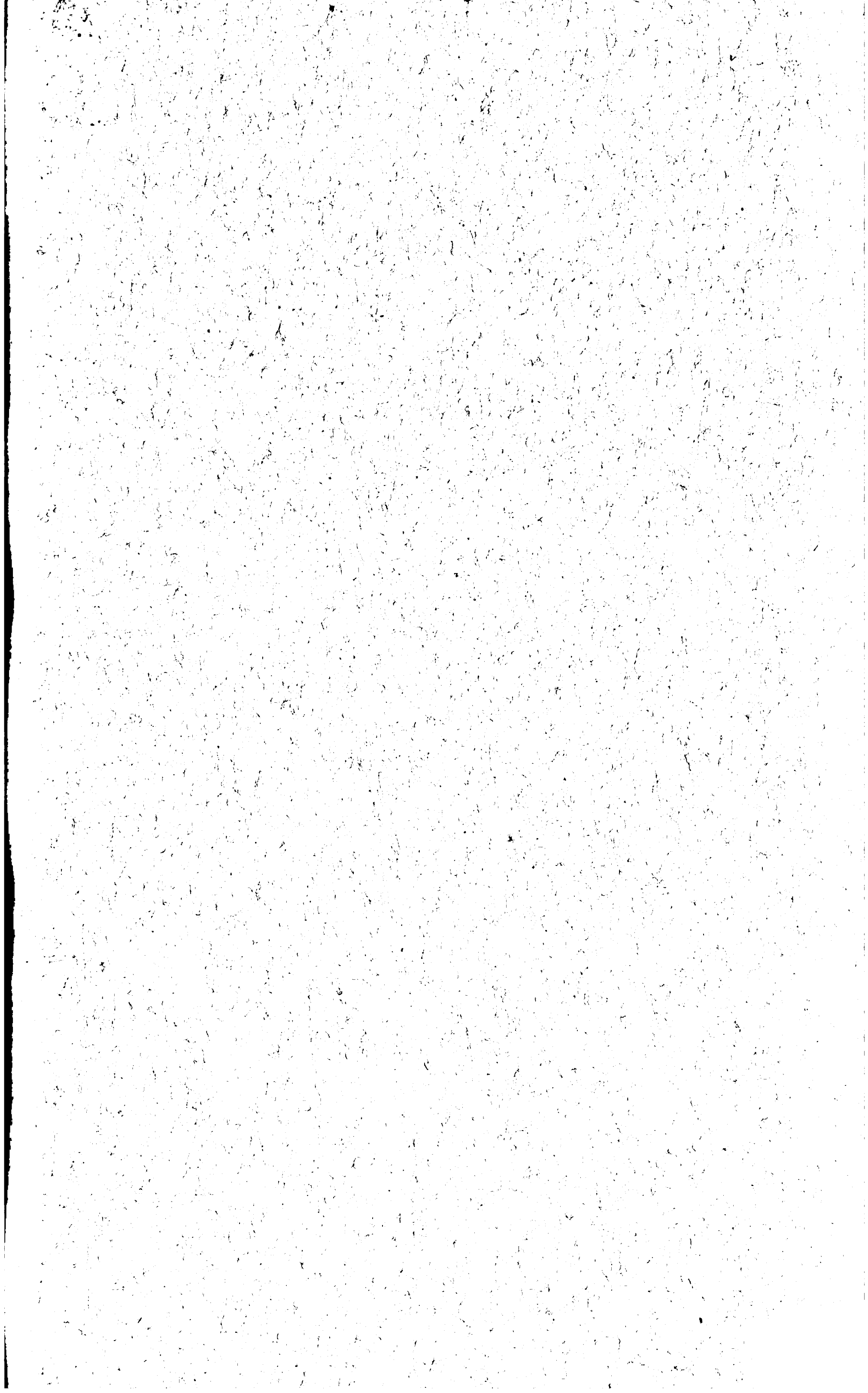
Natus sum Hugo Wuttge Stargardiis, in oppido Pomeraniae, Kal. Mart. a. LXIX patre Reinholdo, quem diem supremum obiisse iam longum per tempus maereo, matre Elisa e gente Kiesow, quam colo superstitem. fidei addictus sum evangelicae. elementis litterarum imbutus et in oppidi patrii gymnasium deductus autumno a. LXXXVIII maturitatis testimonio instructus civis universitatum Gryphiswaldensis et Berolinensis septies sex menses studiis theologicis maxime et philosophicis operam dedi. a. XCIII cum licentiam concionandi assecutus essem, in seminarium praeceptorum Barby, in oppidum ad Albim situm, ad institutiones scholarum optimamque docendi methodum cognoscendas me contuli. a. XCIV examine pro scholis medii ordinis absoluto a magistratu Berolinensi praeceptor scholae communis creatus, quantum mihi munus otii tribuit, ad philologica praecipue studia contuli et ab anno LXXXVIII lectionibus, ut iam antea auditas commemorem, interfui vir. ill.

Deutsch, Dillmann, Döring, Geiger, Harnack, Kaftan, Kessler, Kleinert, Lenz, Lommatzsch, Meinhold, Paulsen, Pfleiderer, Rehmke, Schlatter, Er. Schmidt, V. Schultze, Weiss, Zoeckler,

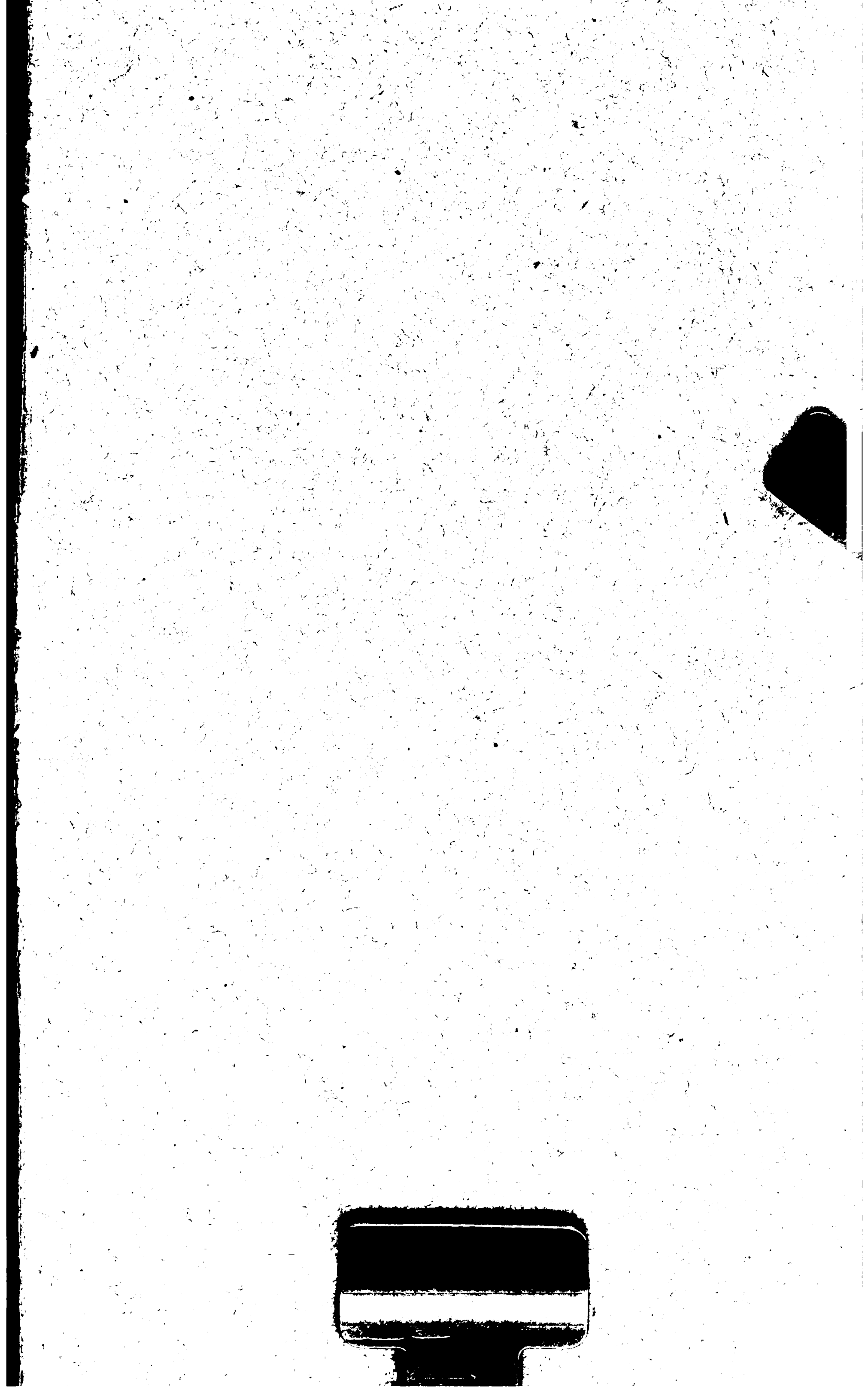
quibus viris optime de me meritis gratiam habeo maximam.








89094332426
b89094332426a




89094332426
B89094332426A